

**“M t’studa p’m k ter vida k nha mãe tem”
“Estudo para não ter a mesma vida da minha mãe”**

**Relações de Género e Poder:
narrativas e práticas de “mulheres cabo-verdianas”, em
Portugal e Cabo Verde**

Maria Celeste Monteiro Fortes

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Antropologia, Especialidade em Antropologia das Migrações, Etnicidade e Transnacionalismo, realizada sob a orientação científica da Doutora Susana Salvaterra Trovão, Professora Catedrática da Universidade Nova de Lisboa

Setembro, 2013

À minha mãe Bia, que me fez as tranças e que me pôs bonita com um vestidinho branco, para o meu primeiro dia de aulas. Ela que tem estado sempre comigo nessa dança da vida.

Ao meu pai Fortes, que me levou ao primeiro dia de aulas, entre uma chuva delicada, significado de que iria ter muitos sucessos, disse-me ele.

AGRADECIMENTOS

O problema com os agradecimentos no trabalho, não está na vontade de não agradecer, mas no medo de tirar do grupo, pessoas a quem devo agradecimentos. Assim, agradeço a todos que sempre agradeci e que não constam da lista detalhada, que sou “obrigada” a fazer.

Aos meus pais, que sempre me ensinaram a importância do “ter escola”.

Dô, que me foi buscar no aeroporto, no início da nossa vida em Lisboa e que continua 14 anos depois sempre presente. Obrigada pela tua espera e pelo teu amor. À minha mana Risa, por seres *linda* e porque nestes últimos meses, entregaste-te como filha da Dona Bia, ao gesto mais nobre de cuidares da nossa mãe, nessa nossa batalha pela vida. Ao meu mano *code*, Paulinho, que as minhas caminhadas te sejam úteis. Obrigada por me dares o prazer de participar da tua caminhada pelo “mundo do conhecimento”.

À minha irmã Zezinha que me apresentou ao prazer da leitura, emprestando-me às vezes, os romances de *Harlequin*, *Bianca* e *Sabrina*, escondido dos pais, e que me deixava ver filmes e séries à horas que deveria estar na cama. À minha mana Joana que ia comigo ver as pautas de avaliação, no liceu e que lá de “Merca” continua a perguntar-me pela “minha escola”. Aos meus irmãos Caú e Calú que cuidavam de mim nas nossas idas à cidade de Assomada (Santiago) para as aulas no liceu.

Aos meus sobrinhos de *sangue* e *postigo*, que me levam para o mundo das “risadas” e das responsabilidades de tia. Mesmo estando “longe” por oito anos, espero estar a conseguir compensar com as “encomendas” que levo nos regressos a casa e nos passeios que damos em São Vicente.

Ao meu mano e amigo Carlitos, porque em todos os momentos especiais, alegres e menos bons, estás sempre comigo.

À Morabi e às mulheres da/na Morabi, que me abriram as portas das suas vidas. Um especial agradecimento à Dona Fátima Delgado, Enfermeira Ângela Brito, Psicóloga Telma Veríssimo e à Odete, amigas de uma relação de partilha e de criação.

Às jovens cabo-verdianas que em Portugal e Cabo Verde abriram as portas das suas vidas e das suas aventuras para que pudesse traduzir as suas experiências em teses.

Aos meus amigos de sempre e de agora: Dina, Detcha, São, Andreyna, Katy, Ineida, Josina, Jamira, Hilda, Filipa, Filipe, Alex, pela vida que partilhamos. À Rita e ao Ângelo, pela amizade que estamos a construir e que insistem comigo para entregar a tese com a convicção de que já está “muito bom”. Ao meu primo Anildo e a esposa Neusa, à minha prima Ladilene e ao marido Fatchu, que me acolhem nas suas respetivas casas em Lisboa, sobretudo nestes últimos meses. À Nock e sua família que desde 2001, são a minha casa de férias e de final de semana em Portugal.

Um especial agradecimento aos meus colegas e amigos das (an)danças na academia, que sempre se estendem para paródias e convívios, responsáveis pelo meu encontro com múltiplos quadros epistemológicos, teóricos e metodológicos e de várias outras geografias de produção de conhecimento: Redy Lima, Lorenzo Bordonaro, Max Ruben, Carlos Elias, Odair Varela, Filipe Martins, Suzano Costa, Iolanda Évora, Ângela Coutinho, Lisa Akesson, José Carlos Gomes dos Anjos, Jorgen Carling, Miriam Vieira, Carmelita Silva, Clementina Furtado, Crisanto Barros e Leão de Pina.

Aos *meus* alunos em Cabo Verde, que desde 2011, permitem-me partilhar a minha “paixão” pelas Ciências Sociais, instigam-me com as suas questões a aprender “mais” para partilhar mais.

Aos meus colegas de turma, de cafés e jantaradas, por me terem acolhido em Portugal. Aos meus amigos do MCE, por se terem tornado “família da partilha”, de risos, choros e cânticos.

A todos os meus professores do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas em Portugal, que participaram da minha caminhada pela antropologia, permitindo-me “falar muito nas aulas”, dando-me espaço “controlado” para alguns questionamentos e algumas inconveniências, próprias de quem procura.

Por fim, agradeço profundamente à minha orientadora, a Professora Susana Trovão, que acompanha o meu percurso desde 2000, e que desde 2006, quando decidi

seguir para o Doutorado, acreditou neste projeto de pesquisa e na sua pertinência para o enriquecimento das reflexões científicas, sobretudo antropológicas. Ela que soube orientar as minhas inquietudes, dúvidas e inseguranças, com palavras de estímulo, de carinho e com sorrisos. Facilitou com discussões, críticas e propostas, múltiplos caminhos de reflexão para o quadro empírico que fui encontrando, resultando nesta escrita que hoje partilho em tese.

Desejo terminar estas palavras de agradecimento, destacando o apoio incontornável da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior), que através da atribuição de uma Bolsa de Doutorado (SFRH/BD/31094/2006), tornou possível o meu projeto de pesquisa e a tese.

“M t’studa p’m k ter vida k nha mãe tem”

“Estudo para não ter a mesma vida da minha mãe”

Relações de Género e Poder:

narrativas e práticas de “mulheres cabo-verdianas” em Portugal e Cabo Verde

Maria Celeste Monteiro Fortes

RESUMO

A valorização da aquisição de capitais académicos /intelectuais, por via da frequência do ensino superior, como meio de conquista de mobilidade social ascendente tem sido um traço marcante da sociedade cabo-verdiana.

Este é o quadro nacional identitário de referência em que vivem muitos (jovens) cabo-verdianos, traduzindo imagens e discursos que valorizam a necessidade de constante transformação económica, política, social e cultural do país, pela via do investimento nos seus recursos humanos, isto é, pela aquisição de capitais educacionais / académicos e profissionais.

A presente tese de doutoramento é uma proposta de análise antropológica da vida social do arquipélago, privilegiando a tríade educação, género e migração, dando voz e vez às *“mulheres cabo-verdianas”*, para serem guias dessa viagem.

Promovendo diálogos entre *“mulheres cabo-verdianas”* que viajaram a Portugal para a aquisição de capitais académicos e *“mulheres cabo-verdianas”* sem capitais académicos, destacar-se-á as múltiplas arenas de relações intrassexuais (mulheres-mulheres), onde *“fazem-se mulheres cabo-verdianas”*, com percursos biográficos diferenciados, dando também centralidade às dinâmicas de reciprocidade e de aliança.

Contribuir para a produção de uma agenda endógena de pesquisa nos estudos de género, procurando reequilibrar as diferenças de abordagens, que têm dado mais atenção aos diálogos intersexuais (homens-mulheres) e privilegiando as concepções nativas de *“fazer-se mulher cabo-verdiana”* para a desmontagem da categoria *“mulher cabo-verdiana”*.

PALAVRAS-CHAVE: “Mulher Cabo-verdiana”, Cabo Verde, Género, Migrações, Educação, Mobilidade Social Ascendente.

ABSTRACT

The valorisation of the academic/intellectual capital acquired through higher education as a means for upward social mobility has been a key feature in Cape Verdean society. This is the main identity frame for several (young) Cape Verdeans, which translates a national discourse that stresses the need of constant social, political, economic, and cultural change into a personal investment to acquire educational, academic and professional capitals.

This dissertation is an anthropological analysis of social life in Cape Verde, focussing on the issues of education, gender and migration, and giving voice and space to Cape Verdean women as main characters in this exploration.

Promoting a dialogue between those Cape Verdean women who travelled to Portugal seeking an academic capital and those without any such capital, I will highlight the multiple arenas of intrasexual relationship (women/women) where ‘Cape Verdean women are constructed’, the diversity in their life trajectories, and the dynamics of reciprocity and alliance.

This work is also meant to contribute to an endogenous agenda of gender studies, redressing the unbalance produced by approaches stressing intersexual dialogues (men/women), and using the local notion of 'making oneself a Cape Verdean woman' as a starting point to deconstruct the category of 'Cape Verdean woman'.

KEYWORDS: 'Cape Verdean Woman'; Cape Verde; Gender; Education; Migration, Upward Social Mobility.

ÍNDICE

CAPÍTULO 1. Introdução: produção dos argumentos e contextualização da pesquisa ..	13
1.1. Cabo Verde: “Ter escola” e “Emigrar”, a união de duas estratégias nacionais	13
1.2. Género, Educação e Migração: a pesquisa entre “mulheres cabo-verdianas” em Portugal e Cabo Verde, um diálogo intrassexual e inter/ intragénero.....	17
1.2.1. A pesquisa com “mulheres cabo-verdianas” ao Norte: hipóteses, objetivos, caracterização das nossas interlocutoras e “perguntas negociadas”	20
1.2.2. A pesquisa com “mulheres cabo-verdianas” ao Sul: hipóteses, objetivos, caracterização das nossas interlocutoras e “perguntas provocadas”	26
CAPÍTULO 2. Por onde se entra na antropologia? Pelo terreno e pessoas ou pela teoria? estratégias metodológicas e etnografia entre “mulheres cabo-verdianas”	30
2.1. Fazer etnografia na contemporaneidade: abalando a clássica etnografia e os reposicionamentos contemporâneos.....	33
2.2. Autoridade etnográfica revisitada: etnografia multi-situada entre “mulheres cabo-verdianas” em Portugal e Cabo Verde.....	43
2.2.1. “Também és cabo-verdiana como eu, já sabes as respostas”: Quando os nossos interlocutores nos questionam ou pensando na antropologia reversa.	48
2.2.2. Os efeitos das estruturas sociais de pertença nas relações sociais de investigação	54
CAPÍTULO 3. Trajetória do género como objeto de estudo da antropologia	61
3.1. Das críticas ao androcentrismo da antropologia clássica e a construção de uma agenda de estudos de género.....	61
3.2. Agenda de pesquisa dos estudos de género, na antropologia: entre a busca da universalidade da mulher e o projeto de desconstrução da mulher universal.....	70
3.3. Vivências situacionais das pertenças de género em diferentes geografias.	80

3.3.1. Críticas ao feminismo ocidental e à criação da categoria “mulheres do terceiro mundo”	80
3.3.2. Para lá de universalismo metodológicos: Para uma epistemologia feminista ao/ do sul.	87
CAPÍTULO 4. “Mulheres cabo-verdianas” no Sul: “as mulheres cabo-verdianas têm uma vida sofrida, mas são mulheres guerreiras”	89
4.1. Quando as mulheres se tornaram presentes na agenda governamental e não-governamental.....	90
4.1.1. Da condição feminina à igualdade e equidade de género: mudanças e reposicionamentos estratégicos.....	90
4.1.2. Quando as mulheres e o género se tornaram presentes na agenda das ciências sociais, em Cabo Verde e sobre os cabo-verdianos.	102
4.2. As organizações não- governamentais, lugares “onde se dá dinheiro” e “lugares de empowerment feminino”: o caso da Morabi.	113
4.3. “Em Cabo Verde só existem famílias perfeitas nos álbuns de fotografias”: os múltiplos modelos de organização familiar.....	122
4.3.1. Breve análise histórica das origens da multiplicidade das configurações familiares nas casas cabo-verdianas.....	127
4.3.2. “Sou mãe e pai dos meus filhos”: as “mulheres cabo-verdianas” e a composição identitária a partir de múltiplos papéis.....	134
4.3.3. “Casa sem homem é um navio à deriva”: famílias matriarcais à procura de uma família nuclear patriarcal.	140
4.3.4. “Deus defenda, o meu filho nunca há de beber leite de tribunal”: conflitos e responsabilidades na assunção dos papéis paternais.....	149
4.3.5. Por eles deixei de ser mãe: viver e negociar a maternidade à distância, filhos que partem mães que ficam.	157
CAPÍTULO 5. “Mulheres Cabo-verdianas” no Norte: “Estudo para não ter a mesma vida da minha mãe.....	163

5.1. Migração cabo-verdiana: despertar de um “destin kriol” .	164
5.1.1. “Já no tem migração na sangue”: Migrar está-nos no sangue. A consolidação da cultura migratória entre os cabo-verdianos.	170
5.1.2. O lugar das “mulheres cabo-verdianas” na migração secular cabo-verdiana: o género como princípio organizador das migrações.	179
5.1.2.1. Inserção laboral: etnicização e/ou racialização do mercado de trabalho.	186
5.1.2.2. Migração feminina cabo-verdiana e a reestruturação dos modelos de organização familiar em Cabo Verde e/ ou entre os cabo-verdianos.	193
5.1.2.3. Migração feminina cabo-verdiana e o transnacionalismo cabo-verdiano: para além das empregadas domésticas e de limpeza.	194
5.2. Mulheres Estudantes Cabo-verdianas em Portugal.	198
5.2.1. “Não acho que aqui sejamos imigrantes como os outros cabo-verdianos”: viagem para a aquisição de capitais académicos.	198
5.2.2. “Quando migras...passas a ser o centro de ti mesma”: viagem como processo de crescimento e autonomização pessoal.	204
5.2.3. “O meu namorado costuma dizer que nós, as cabo-verdianas, quando viajamos para Portugal tornamo-nos todas Europeias”: narrativas e práticas nas relações de género e interetnicidade.	208
5.2.4. “Se tivermos relacionamentos com brancos eles acham que isso pode pôr em causa a sua masculinidade”: o lugar do corpo nas relações de género e interétnicas em Portugal.	217
5.2.5. “Regressar é regredir”: o lugar do retorno nos projetos de vida das jovens estudantes cabo-verdianas em Portugal.	221
 CAPÍTULO 6. “Mulheres Cabo-verdianas” no atlântico, entre <i>Sul</i> e o <i>Norte</i>: Educação, Género e Construção de percursos biográficos diferenciados...	 235
6.1. Investimento da família na educação: entre reprodução e transformação das pertenças e posições sociais.	237

6.1.1. “Escola é a única coisa que lhes posso dar”: investimento da família na educação dos filhos para a mobilidade social ascendente.....	237
6.2. Filhas com escola e mães sem escola: a importância dos capitais educacionais na construção de si, enquanto pessoa.....	256
6.2.1. “As minhas filhas são a minha felicidade”: investimento das mulheres mães na educação das filhas e construção de si, enquanto Pessoa.	260
6.2.2. “Estudo para não ter a mesma vida da minha mãe”: investimento das jovens estudantes na educação para a construção de percursos biográficos diferentes das mães.	264
CAPÍTULO 7. “Conclusões” e caminhos para outros itinerários de pesquisa e de produção.....	269
BIBLIOGRAFIA.....	285

CAPÍTULO 1. Introdução: produção dos argumentos e contextualização da pesquisa.

1.1. Cabo Verde: “Ter escola” e “Emigrar”, a união de duas estratégias nacionais.

Cresci, em Cabo Verde, ouvindo a minha mãe dizer que escola é a melhor forma de termos o nosso ganha-pão e de não levar qualquer abuso, de homens. A minha mãe continua a lamentar-se por não ter tido oportunidade de estudar e de ter “tomado a responsabilidade de uma casa, muito cedo”, referindo-se ao facto de ter casado cedo e de ter tido sete filhos.

Os nossos pais sempre incentivaram- nos a estudar, para termos um diploma e sermos alguém na vida, como dizia a minha mãe - “ para não termos de ir lavar roupa no quintal de outras pessoas”. Convivemos no quotidiano com a pergunta *o que queremos ser quando formos “grandes”* (adultos),¹ e incorporamos ao longo do nosso percurso escolar a ideia coletiva de que se estuda para tirar um curso, e que tirar um curso implica viajar para Portugal, Brasil, Cuba, Rússia, entre outros países (Fortes, 2005; Cabral, 2009; Ellery, 2009).

Não será exagerado afirmar que historicamente a educação e a migração foram manejadas em diferentes períodos históricos, enquanto duas “tábuas de salvação” do arquipélago cabo-verdiano. A valorização da aquisição de capitais académicos /intelectuais, por via da frequência do ensino superior, como meio de conquista de mobilidade social ascendente, tem sido um traço marcante da sociedade cabo-verdiana.

Este é o quadro nacional identitário de referência em que vivem muitos (jovens) cabo-verdianos, traduzindo imagens e discursos que valorizam a necessidade de constante transformação económica, política, social e cultural do país, pela via do

¹ Sobre construir o projeto de se tornar adulto, entre os jovens, Martins (2013) mostra-nos a partir do trabalho de pesquisa entre jovens, que não existe um ciclo de vida, estável, transitório, em que se passa de jovens a adultos. Argumentando que:” pode-se ser adulto desde muito novo e ao mesmo tempo nunca chegar a sê-lo verdadeiramente; tal como se pode ser jovem até muito velho e ao mesmo tempo nunca conseguir deixar de o ser completamente. Uma tal contradição, encontrada atualmente não apenas em Cabo Verde mas um pouco por todo o mundo, evidencia uma expansão da juventude como categoria identitária de natureza expressiva e subjetiva...” (Martins, 2013: 334-335).

investimento nos seus recursos humanos, isto é, pela aquisição de capitais educacionais / académicos e profissionais.

Sucessivos governos em consonância com a sociedade no geral têm colocado a tónica no argumento de interdependência entre desenvolvimento e educação; de que o desenvolvimento de Cabo Verde tem de passar pelo crescimento e formação dos seus recursos humanos, numa lógica comparativa de que “não temos ouro nem diamante, mas temos gente com capacidades e competências intelectuais e profissionais, centrais para o desenvolvimento da nação cabo-verdiana e é preciso investir na formação e educação”.

A insistência histórica no desenvolvimento e aperfeiçoamento dos recursos humanos nacionais a partir da “escola”, significando um diploma, tornou-se assim num projeto nacional central, materializado no investimento em projetos de democratização do ensino e educação formal, procurando chegar a todos os cantos, recantos e cutelos do arquipélago. Registam-se aberturas de mais creches, escolas de ensino básico e secundário e grande investimento em estabelecimentos de ensino superior no país.

Além de se afigurar como uma estratégia central para o desenvolvimento do país, o uso estratégico do ensino superior, também coloca-nos perante as representações coletivas sobre aqueles que conseguem obter um diploma. Espera-se que estes alcancem um *status* social de relevância na cena nacional e internacional.

Historicamente a formação de quadros profissionais e altamente qualificados, tem sido facilitado pelas relações de cooperação no domínio da educação e formação²

² De acordo com o Guia de Estudante Cabo-Verdiano, elaborado pela Embaixada de Cabo Verde em Portugal (2009), o primeiro Acordo de Cooperação nos Domínios do Ensino e da Formação Profissional foi celebrado entre Cabo Verde e Portugal a 04 de novembro de 1976. A dezoito de fevereiro de 1997, Portugal e Cabo Verde assinaram novo Acordo de Cooperação no domínio do Ensino Superior, válido por um período de cinco anos e passível de prorrogação, em que prevê a constituição de uma Comissão Paritária destinada a desenvolver os trabalhos conducentes à concretização dos interesses das partes. Em 2002, com o término da validade do acordo referente ao ensino superior, procedeu-se à avaliação das atividades desenvolvidas no decorrer dos cinco anos, com vista à redefinição dos termos da cooperação, considerando as necessidades vigentes e as prioridades de Cabo Verde em matéria de Educação, Ciência e Tecnologia. Em resultado, foi assinado, em julho de 2003, o Acordo de Cooperação nos domínios do Ensino Superior, Ciência e Tecnologia. Este último Acordo substitui anteriores acordos celebrados nos mesmos âmbitos. Ver, Guia do Estudante Cabo-verdiano, Embaixada de Cabo Verde em Portugal, Serviço de Cooperação, Departamento de estudante, 2009.

que Cabo Verde mantém com vários países, particularmente aqueles com os quais construiu relações históricas, tendo em conta o seu passado, enquanto colónia portuguesa e sobre o espectro da lusofonia e de país irmão, com destaque para o Brasil e Portugal.

Portugal tem sido um dos grandes parceiros neste domínio. O país que descobriu Cabo Verde, em 1462, e que foi colonizador do arquipélago, até a sua independência a 5 de julho de 1975, tem sido o destino principal para os jovens estudantes, cabo-verdianos. Fora do mundo lusófono, outros países que compõem esta teia de relações históricas e recentes, de cooperação, são a ex-URSS (Rússia), Cuba, que tem servido de lugar de formação, sobretudo, no domínio da saúde, Argélia, Senegal, Marrocos, China, Bolívia, entre outros³.

Mais recentemente, o ensino superior em Cabo Verde tem ganhado vida com a abertura de Universidades⁴, nas ilhas de Santiago e São Vicente, contudo este investimento interno, apesar de travar a saída de alguns jovens, não tem conseguido reprimir a pretensão, já enraizada de “estudar lá fora”. A sociedade cabo-verdiana continua a valorizar a formação superior no estrangeiro, pelo que a saída do país de

³ Conforme referido no estudo do Banco Mundial (2012), no ano letivo 2002/2003, cerca de 3.000 alunos estavam inscritos em instituições de ensino superior em Cabo Verde, comparado com cerca de 4.000 no exterior, segundo o Instituto de Estatística da UNESCO. Em 2011, 11.769 alunos estavam inscritos em instituições de ensino superior em Cabo Verde e 6.000 estudantes prosseguiram estudos superiores no exterior. As matrículas totais em Cabo Verde estavam repartidas igualmente entre as instituições públicas e privadas. Consultar, Construindo o Futuro: Como é que o Ensino Superior Pode Contribuir Para a Agenda de Transformação Económica e Social de Cabo Verde - Um estudo do banco mundial, maio de 2012.

Esses dados mostram que a partir do ano letivo 2002/2003 e até 2011, devido ao surgimento de universidades em Cabo Verde (pública e privadas) o número de estudantes inscritos em instituições de ensino superior em Cabo Verde quase que quadruplicou. No exterior, o número de estudantes que prosseguiram estudos superiores aumentou 50%.

De 2000 a 2008 os valores das bolsas para Portugal eram de 319,23, 271,84 e 181,31 Euros e de 2009 a 2013 de 271,84 Euros. Para o Brasil de 2000 a outubro de 2005 as bolsas eram de 500 Reais, e de novembro de 2005 a 2013 é de 600 Reais. Para Rússia as bolsas de 2000 a 2011 eram de 100 dólares e de 2012/13 de 50 dólares. Para Cuba de 2000 a 2013 o valor é de 60 Euros.

⁴ Universidade Jean Piaget, 2001, com polos em Santiago e São Vicente, Universidade de Cabo Verde (Uni-CV) em 2006, com pólos em Santiago e São Vicente; pólo da Universidade Lusófona em São Vicente, em 2007; da Universidade de Santiago em 2008; do Instituto Superior Isidoro da Graça na ilha de São Vicente, em 2002, que em 2010, ganha o estatuto de Universidade do Mindelo; o Instituto Superior de Ciências Económicas e Empresariais (ISCEE), 1991, Universidade Internacional de Cabo Verde (UNICA) em 2008, M_EIA (Escola Internacional de Arte, Tecnologia e Cultura do Mindelo), em 2007 e o Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais (ISCJS) em 2006.

jovens que concluíram o 12ºano ou que querem seguir a via do ensino profissionalizante, continua a verificar-se.

A educação continua a ser uma estratégia de mobilidade social ascendente (Furtado, 1997; Afonso, 2002; Anjos 2002; Pereira, 2010; Carvalho, 2011; Barros, 2012) e do ponto de vista da construção da nação cabo-verdiana é importante frisar que este investimento não serve apenas os propósitos internos de desenvolvimento (político, económico, cultural, social, identitário, etc.) do país.

Historicamente serviu também como ferramenta de posicionamento identitário na cena das relações externas, por exemplo, com outros contextos coloniais, se tomarmos como referência temporal o período da colonização Portuguesa e posteriormente no quadro da cooperação Europa e África (Furtado, 1997; Afonso, 2002; Anjos 2002; Carvalho, 2011; Varela, 2011).

Conforme anteriormente afirmado, a construção e realização deste projeto nacional de produção de uma nação intelectualizada contou com o apoio de outros países e é neste quadro que Cabo Verde assinou vários protocolos de cooperação no domínio da educação / ensino superior.

A cooperação Europa África no domínio da educação e do ensino superior significa que milhares de jovens africanos rumaram para a Europa, para frequentarem universidades europeias, jovens que hoje fazem parte das elites culturais, políticas e económicas de vários países africanos (Cabral, 2009; Caires, 2009).

No caso de Cabo Verde graças a esses acordos de cooperação, muitos jovens que concluíram o 12ºano puderam continuar os estudos para o nível superior/universitário, frequentando um dos estabelecimentos do ensino superior, num dos países que compõem a lista daqueles com os quais Cabo Verde mantém essas relações.

Particularizando para as questões de desenvolvimento e de género, os projetos têm vindo a evidenciar uma valorização do fator género e as atenções foram centradas nas mulheres sobre os argumentos de que estas, identificadas como grupo vulnerável, têm de merecer cuidado crescente dos projetos de desenvolvimento. Investimento necessário, sob pena por um lado de se comprometer os objetivos a que se tem

proposto de desenvolvimento social, económico, político, cultural integrado e integrador, e por outro lado de não se atingir e cumprir os acordos internacionais que Cabo Verde assinou, no quadro das relações internacionais.

Tem-se vindo a registar a promoção de um conjunto de projetos de desenvolvimento que procuram promover o *empowerment*⁵ feminino e das suas famílias. De entre estes projetos de desenvolvimento, destaca-se a criação de mecanismos para que as raparigas tenham acesso à educação, emprego e carreira profissional, a cuidados de saúde, particularmente à saúde reprodutiva, como forma de evitar a gravidez precoce, doenças infetocontagiosas, etc.

No geral este investimento no *empowerment* feminino é acompanhado de um outro argumento que as “mulheres é que carregam o país às costas”, e que nessa medida, “facilitar-lhe condições de vida favorável é permitir que toda a nação se desenvolva”.

1.2. Género, Educação e Migração: a pesquisa entre “mulheres cabo-verdianas” em Portugal e Cabo Verde, um diálogo intrassexual e inter/ intragénero.

A campanha social, cultural e política em torno da educação como uma das estratégias centrais de mobilidade social instigou-me a construir um projeto de pesquisa de doutoramento, por um lado porque cresci nesse contexto, mas porque apesar de ser um discurso e prática marcante na sociedade cabo-verdiana, tem-se dado pouca atenção a essa dimensão de pesquisa, por parte das ciências sociais produzida sobre Cabo Verde e/ou sobre os cabo-verdianos.

*O que significa fazer-se mulher Cabo-verdiana?*⁶

⁵ No Capítulo 4, secção 4.2.1, far-se-à referência à Morabi, como lugar onde se faz o empowerment feminino, com vista à construção de mulheres empoderadas.

⁶ Creio que não existe um momento concreto para a decisão que se toma, sobre que tema/assunto trabalhar para se produzir uma tese. Mas ao longo do meu percurso académico, em Portugal, as condições que orientaram a minha decisão em seguir para os estudos de género e migrações vão desde a leitura de um livro, que considerei ser possível de ser também escrito à luz da realidade sociocultural cabo-verdiana ou a oportunidade que tive de trabalhar em projetos de pesquisa sobre estas temáticas, com a minha orientadora Professora Susana Trovão. Foi em 2006, no contexto de procura de perguntas de partida para a construção de um projeto, que reencontrei-me com o livro *Senhores de Si*, do Miguel Vale de Almeida. Na obra, resultado da pesquisa em Pardais (Alentejo) Vale de Almeida (1995), coloca a seguinte questão: O que significa ser homem em Pardais? Quando li o livro, ainda na Licenciatura em 2002, ao lado da pergunta de Vale de Almeida, escrevi: “o que significa ser mulher cabo-verdiana? Realizar um projeto sobre isso, um dia...”. Chegou esse dia, quando em 2006, decidi candidatar-me para

A presente tese de doutoramento, resultado de um projeto de pesquisa iniciado em janeiro de 2007 é uma proposta de análise antropológica da vida social do arquipélago, privilegiando a tríade educação, género e migração, dando voz e vez às “mulheres cabo-verdianas”, para serem guias dessa viagem.

Promovendo diálogos entre “mulheres cabo-verdianas”, que viajaram para Portugal para aquisição de capitais académicos, e “mulheres cabo-verdianas” sem capitais académicos, analisarei as arenas de relações intrassexuais (Strathern, 1998, 2006) como lugares centrais para a construção de si enquanto “mulher cabo-verdiana”. Assim, a hipótese que orienta a pesquisa é a de que a posse de capital educacional/ académico tem vindo a ser manejado como instrumento central para a construção de si, enquanto “mulher cabo-verdiana com escola” diferente da “mulher cabo-verdiana sem escola”, que por isso tem de aturar o abuso, dos homens.

Arenas, estrategicamente escolhidas para contextualizar os argumentos de que:

a) As leituras sobre as relações de género em Cabo Verde e entre os cabo-verdianos não podem ficar reféns de uma leitura binária, que colocam apenas em diálogo “mulheres” e “homens”, procurando enfatizar apenas a guerra de sexos, entre mulheres e homens;

b) Privilegiar as multiplicidades de vozes femininas, permite a desmontagem e deshomogenização da categoria “mulher cabo-verdiana” e coloca-nos perante definições múltiplas de si;

c) Tais definições resultam de quadros relacionais de reciprocidades (Strathern, 1998, 2006), intrassexual, neste caso, para a construção de trajetórias diferenciadas de género. As primeiras referências de “fazer-se mulher cabo-verdiana” e de “fazer-se homem cabo-verdiano” são adquiridas, sobretudo, em espaços e contextos de socialidades (Strathern, 1998, 2006) femininas, intrageracional e intergeracional;

o Doutoramento. Contudo fui-me encontrado com outras referências, que me têm ajudado a problematizar as dinâmicas de construção de pertenças de género e que buscam, assim como procede Vale de Almeida, produzir debates intensos entre ser e fazer género.

d) Por conseguinte, estas mulheres não constroem as suas pertenças identitárias em oposição a outras mulheres, mas a partir de relações de reciprocidade, que participam na sua composição, enquanto pessoas (Strathern, 1998, 2006).

Dando conta destas múltiplas definições de si, a tese enfatiza a importância crítica que as “mulheres cabo-verdianas”, com capital académico, dão ao percurso e à posição biográfica das *Outras* mulheres, mães, sobretudo, enquanto lugar que reflete uma posição que não lhes interessa.

Por conseguinte, destacarei o lugar que as *Outras* mulheres ocupam para a construção de sentidos e significados de si enquanto “mulher cabo-verdiana”, tanto por parte das mulheres com capitais académicos, mulheres que estudam para não terem a mesma vida que as mães têm, como daquelas que não tiveram oportunidade para terem esses capitais, mas investem na educação das suas filhas, de forma a poderem garantir que estas não tenham a mesma vida que têm, as suas mães (Fortes, 2013).

Nessa medida interessa também o diálogo com o quadro de análise da importância dos capitais académicos como mecanismo de mobilidade social ascendente, procurando a partir desse quadro empírico, debater a ideia de reprodução de pertenças de “classe”.

Para dar conta dos múltiplos contextos e estratégias de produção de sentidos (“nativos”/locais) de “fazer-se mulher cabo-verdiana” que se dialogam para se diferenciarem, opto pela etnografia multi-situada (Marcus, 1995) entre “mulheres cabo-verdianas” em Portugal e Cabo Verde.

Uso o *Sul* e o *Norte*, para as colocar em espaços distintos e sobretudo, para problematizar a ideia de viagem e de mobilidade para o Norte, como mecanismo de encontro com outros quadros e referenciais de construção de fazer género, lugares mais “ao centro do sistema-mundo” identitário. Isto é, ao longo da tese, argumentarei que a viagem das jovens mulheres cabo-verdianas, para outros espaços relacionais e identitários (nesse caso Portugal), permite a convivência com outros modelos de construção de pertenças de género, considerados nas suas narrativas biográficas, mais

próximos do ideal de feminilidade e masculinidade. Lugares onde vivem homens e mulheres, portugueses (as) e nórdicos (as) ideais.

Com efeito, as comparações extraídas dos dados etnográficos multissituados têm a vantagem científica de evitar reificações e essencializações destes contextos etnográficos, e de construir argumentos que deshomogeneizam e desnaturalizam as categorias de “mulher cabo-verdiana” e de “mulher cabo-verdiana imigrante”, dando ênfase às suas narrativas biográficas diferenciadas e construindo reportórios diferenciados de género, “classe” e etnicidade, sobretudo.

Situo a presente tese enquanto contribuição para a produção de uma agenda endógena de pesquisa nos estudos de género, capaz de introduzir, a partir de uma proposta⁷ epistemológica e metodológica, um mapeamento polifónico das construções e posicionamentos nativos sobre “fazer-se mulher cabo-verdiana”, em decorrência de uma *antropologia reversa* (Wagner, 2010) e de uma *continuidade epistémica* (Viveiros de Castro, 2002) e que se funda na valorização do diálogo intrassexual.

Mais ainda, uma proposta que não implica a ausência de militância e no não-posicionamento do investigador, ancorado no relativismo levado ao extremo (Vale de Almeida, 1995).

1.2.1. A pesquisa com “mulheres cabo-verdianas” ao Norte⁸: hipóteses, objetivos, caracterização das nossas interlocutoras e “perguntas negociadas”.

Focalizando nas estratégias desenvolvidas pelas mulheres e na agencialidade feminina, os resultados das pesquisas partilhados ao longo da tese, pretendem evidenciar as estratégias de mobilidade social ascendente e da construção da feminilidade das “mulheres cabo-verdianas”, a partir da saída do país, e aproveitando o ambiente social migratório presente no quotidiano, que maneja a migração

⁷ Proposta que tenho vindo a partilhar em congressos e que resultou na publicação de um artigo, no Dossiê Diálogos Cabo Verde Brasil, da Revista Ciências Sociais da Universidade Unisinos, para esse efeito ver Fortes (2013a). Disponível em www.revista.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/issue/current.

⁸ Parte da pesquisa realizada, em Portugal, decorreu no âmbito da minha participação, enquanto investigadora colaboradora do projeto, “De muitas e variadas partes ao Portugal do século XXI: novas oportunidades, novos padrões nas relações de género, micro-familiares e interétnicas” (Ant/63625/2005), coordenado pela Professora Doutora Susana Trovão e que resultou na publicação de um artigo. Ver Fortes (2011).

enquanto estratégia recorrente, para as mudanças socioeconómicas pessoais e da família.

Promove-se uma leitura antropológica da interligação estratégico-identitário⁹, entre “ter escola”, como forma de mobilidade social ascendente, e a saída do país, como mobilidade geográfica e enquanto condição para atingir a mobilidade social ascendente.

As minhas interlocutoras em Portugal são jovens que deixaram o país, com idade superior a 17 anos, depois de concluírem o 12ºano, para frequentarem o ensino superior numa das universidades portuguesas, no quadro dos acordos de cooperação Cabo Verde – Portugal, no domínio da educação e formação superior.

As primeiras entrevistas¹⁰ foram realizadas em maio de 2007. Nessa altura as interlocutoras tinham entre 19 e 32 anos. Momentos biográficos diferenciados, algumas tinham acabado de chegar a Portugal, outras estavam no último ano da faculdade e viviam as indecisões de regressar a *casa* ou seguir para o mestrado e doutoramento.

No geral¹¹, as mulheres entrevistadas¹², em Portugal e Cabo Verde¹³, pertencem a famílias com múltiplos modelos de organização familiar, que em alguns casos, não possuem recursos próprios para custearem todas as despesas inerentes à vida em Portugal, mas que aproveitaram as suas pertenças a redes de apoio, tanto em Cabo Verde como em Portugal, para sustentarem o projeto de formação superior das suas filhas.

⁹ Estratégia nacional vivida de forma subjetiva pelos atores sociais em Cabo Verde.

¹⁰ Todas as entrevistas foram realizadas em crioulo (variante de São Vicente) e posteriormente traduzidas para português.

¹¹ Uma caracterização sócio-antropológica mais individualizada será feita sempre, que se fizer referência a essas mulheres, nos capítulos que dão conta do quadro empírico. Tal caracterização permitirá detalhar o posicionamento socioeconómico da família de orientação, grau de identificação com o grupo etno-nacional de pertença, etnicidade, filiação religiosa, e outras. Os espaços de realização das entrevistas foram sobretudo nas universidades e em suas casas. A etnografia ultrapassou esses espaços, para contemplar também espaços de sociabilidade, como por exemplo festas.

¹² Um total de 15 entrevistadas.

¹³ Tendo em conta o interesse pela etnografia multi-situada e considerando que um dos objetivos centrais do projeto de pesquisa foi a procura de referências sobre os projetos de retorno a Cabo Verde e/ou a sua concretização, algumas mulheres (8) que foram entrevistadas em Portugal, foram posteriormente entrevistadas em Cabo Verde, no regresso definitivo e em férias.

Para algumas, a concretização desse projeto foi facilitada pela atribuição de uma bolsa de estudo, do governo de Cabo Verde. Com exceção de duas interlocutoras, Portugal foi a primeira opção para frequentar o ensino superior e as licenciaturas situam-se entre as áreas das ciências sociais, exatas e naturais.

No momento da realização das entrevistas em Portugal, quatro jovens partilhavam casa com os respetivos namorados e uma estava casada, uma estava sem namorado e uma outra estava “numa relação aberta”, depois de ter partilhado casa por seis anos, com o seu ex-namorado.

A constituição do grupo de mulheres para participarem¹⁴ da pesquisa não obedeceu a critérios rígidos, mas para os propósitos gerais convinha que:

a) fossem estudantes cabo-verdianas em Portugal; b) mantivessem relações com o grupo etno-nacional de referência e com outros grupos; c) mantivessem relações com Cabo Verde e com a família deixada em Cabo Verde; d) tivessem familiares cabo-verdianos na emigração (tanto em Portugal) como noutros países; e) tivessem tido ou que estivessem a viver experiências amorosas com cabo-verdianos ou com outras nacionalidades; d) tivessem presente a ideia ou o projeto de retorno a Cabo Verde.

Crítérios que fizeram parte da construção do guião de pesquisa que trabalhou com a hipótese de que estas vivem a saída feminina, como um processo de autonomização, conhecimento e experiência, marcado por graus de tensionalidade e conflituosidade, que muito frequentemente acompanham o percurso pessoal da mulher, face às expectativas do (s) seu (s) grupo (s) de pertença e referência.

A mobilidade espacial para Portugal, é vivida na sua possibilidade de mobilidade social ascendente, provocando transformações pessoais nas mulheres levando à reestruturação identitárias de género, “classe” e etnicidade. Por conseguinte, se a saída é vivida como um processo de autonomização pessoal e da família, ela deve ser analisada dentro do quadro social e cultural de referência - Cabo Verde - que é tida como encarcerante no que toca aos idiomas identitários de género.

¹⁴ Na Capítulo 1, problematizarei a questão da participação de facto, daqueles que muitas vezes são categorizados como objetos de estudo da antropologia. A construção do guião, que viria a dar corpo a um guião mais robusto, fez-se em trocas constantes com as minhas interlocutoras.

Negocie com as minhas interlocutoras, a possibilidade de construírem as suas narrativas biográficas, considerando estes idiomas identitários e que nessas narrativas partilhassem:

a) As suas relações com Portugal e as estratégias identitárias desencadeadas no relacionamento interétnico em Portugal (os graus de conflituosidade, entrosamento cultural, a valorização ou não das possibilidades de práticas de exogamia cultural, relacionamentos traumáticos ou não);

b) As suas relações com os cabo-verdianos (os graus de conflituosidade, entrosamento e alianças intraétnicas, a valorização ou não da endogamia cultural, relacionamentos traumáticos ou não);

c) As suas relações com outros países para onde viajam, por exemplo em férias, e o lugar que estes ocupam na construção do sistema-mundo identitário;

d) Os seus posicionamentos perante os *Outros* cabo-verdianos, particularmente, mulheres que vivem em Portugal com outras motivações migratórias (trabalho, por exemplo);

e) As suas relações com outras “mulheres cabo-verdianas”, colegas, amigas, familiares e mulheres de outras nacionalidades em Portugal, com outras mulheres em Cabo Verde, sobretudo suas mães em Cabo Verde;

f) As suas relações com “homens cabo-verdianos” e de outras nacionalidades em Portugal e com outros homens, sobretudo seus pais, em Cabo Verde;

g) A importância atribuída ao facto de “terem escola” e de estarem a construir projetos biográficos (de género) diferentes das suas mães e o lugar dos capitais académicos na construção identitária de género, enquanto “mulher cabo-verdiana” e como mecanismo de mobilidade social ascendente;

h) As suas relações com corpo, relações sexuais inter e intraétnicas, por exemplo;

i) As suas relações com Cabo Verde, as dinâmicas de consumo e (re) valorização da cultura cabo-verdiana, momentos e desejos de visitas ao país de

origem, momentos de vivência de tensões, desejos e projetos de retorno a Cabo Verde.

De forma a tornar possível fazer o mapeamento (a partir da etnografia multi-situada) dos significados e estratégias de construção de “fazer-se mulher cabo-verdiana”, trabalhei os processos identitários marcados por diálogos constantes e mediados por dois contextos socioculturais (entre Cabo Verde e Portugal).

Procurando evidenciar nas suas narrativas, as comparações dos momentos biográficos antes da saída de Cabo Verde com as novas posições identitárias conquistadas em Portugal, e que no geral deixam transparecer a valorização da saída enquanto ritual de passagem, de crescimento e autonomização pessoal, passagem de estatuto de dependente para mulher adulta e independente dos pais e da família.

A abordagem considerada procura, com efeito, analisar os conflitos que sobressaem desta vivência da saída como lugar de autonomização, já que se a migração é vivida como possibilidade de libertação e de contestação (Mills, 1997, Constable, 1999, Kelsky, 1999) dos quadros socioculturais de género do país de origem, a narrativa destas mulheres permite-nos introduzir a hipótese de que o triunfo do individualismo (Fenton, 2005) é também negociado. Os contextos de construção de si enquanto “mulher cabo-verdiana autónoma”, são marcados por relações de troca e de conflituosidade, onde as pertenças grupais (étnicos) exercem um forte controlo, sobre as possibilidades de autonomização pessoal. Por conseguinte, os diálogos intra e intergeracionais e intrassexuais, também são fundamentais para o campo em análise.

O trabalho de pesquisa com estas jovens “mulheres cabo-verdianas” em Portugal, pode ser avaliado enquanto contribuição científica, e uma resposta a apelos que têm surgido no domínio geral de estudos de género e das migrações, que chamam atenção para a necessidade de se quebrar com a visão androcêntrica e assexuada das migrações que atribui um protagonismo aos homens, em decorrência do seu papel socioculturalmente construído, de *breadwinner* da família. Uma proposta também de alargar o leque das leituras destas dinâmicas, para lá das motivações económicas.

Trata-se de procurar as definições subjetivas dessa saída, dentro do quadro social, que define o ser emigrante e a emigração, analisando a forma como essas

mulheres procuram distanciar as suas experiências de saída desse quadro social de referência, isto é, não se posicionando como migrantes cabo-verdianos.

No contexto particular da migração feminina cabo-verdiana, trabalhar com mulheres que se enquadram no perfil de mulheres que saíram em busca de capitais académicos e profissionais, a partir da frequência do ensino superior, permite introduzir novas leituras sobre a migração feminina cabo-verdiana, constatando que estas abordagens não esgotam os múltiplos rostos da migração feminina cabo-verdiana para Portugal.

Assim a pesquisa entre estas mulheres permite a introdução de novas bitolas analíticas que por um lado, facilitam leituras desencarcerantes sobre as formas distintas como homens e mulheres vivem as experiências de saída, na medida em que estes desenvolvem diferentes estratégias de inserção e de reconfiguração dos idiomas identitários trazidos dos contextos de origem. Por outro lado, permitem também, analisar o seu papel como intérpretes recontextualizantes e potenciais agentes de transformação destes idiomas e enquanto utilizadoras criativas e transformadoras dos idiomas identitários, com os quais se confrontam no novo contexto de acolhimento.

Por fim, deve-se considerar, que nas viagens para visitar a família, as mulheres podem trazer contribuições materiais e simbólicas potencialmente catalisadoras de mudanças nos padrões e relações de género entre aqueles que não emigraram (Dias, 2000a, 2000b; Évora, 2007, 2010; Giuffré, 2007; Rodrigues, 2007; Fortes, 2011; Lobo, 2012).

Em 2008, também realizei pesquisas em Cabo Verde. Durante o verão desse ano, viajei para São Vicente, seguindo algumas dessas jovens mulheres que foram de férias. Nesse mesmo período também encontrei-me com jovens mulheres que já estavam de regresso definitivo para Cabo Verde. A pesquisa em Cabo Verde teve como objetivo, analisar o lugar que o projeto de regresso (para algumas) e a sua efetivação (para outras) ocupa nas suas narrativas identitárias. A partir do contexto de origem, é possível trabalhar como a ideia de retorno é socialmente construída, enquanto requisito para tornar visível os ganhos identitários conseguidos com a saída e a frequência da universidade. Pelo que, segui-las até Cabo Verde, significa uma contribuição à ciência migratória (Sayad, 1998, 2000) que tem secundarizado os

múltiplos lugares que o país de origem ocupa: enquanto lugar para onde se quer um dia regressar, lugar de legitimação de todo o percurso migratório (Évora, 2007, Fortes, 2013b) e como lugar que faz parte dos vários nós que compõem a diáspora cabo-verdiana (Évora, 2010).

1.2.2 - A pesquisa com “mulheres cabo-verdianas” ao Sul: hipóteses, objetivos, caracterização das nossas interlocutoras e “perguntas provocadas”.

Ter e/ou não ter escola, ter e/ou não ter curso superior, é uma das formas centrais de analisar os posicionamentos sociais e identitários em Cabo Verde.

Como anteriormente salientado, as justificações para a realização de pesquisa de terreno em Cabo Verde encontram-se no facto de ser necessário traçar o percurso biográfico das mulheres estudantes, conhecendo o contexto cabo-verdiano enquanto lugar que está sempre presente nas suas narrativas, quando estão em Portugal.

Assim a etnografia em Cabo Verde, São Vicente permitiu analisar a partir deste espaço identitário, enquanto contexto de saída destas mulheres, o modo como quotidianamente idealiza-se e constrói-se os projetos migratórios, com motivações várias. Perscrutando a centralidade que ainda é dada à saída do país, para frequentar uma universidade, quando já é possível fazer o percurso universitário dentro do país.

A pesquisa em Cabo Verde, com as mulheres estudantes ou ex-estudantes, foi efetuada depois da realização de algumas entrevistas em Portugal. Seguir algumas mulheres que efetivaram o regresso a Cabo Verde (e que já se encontram a trabalhar e/ ou constituíram família própria, por exemplo) a fim de saber se a (re) entrada no contexto de saída, produziu conflitos pessoais e grupais, já que manifestaram em Lisboa, o medo do regresso a Cabo Verde, porque este poderia significar uma regressão dos ganhos identitários, alcançados em Portugal.

Mas o interesse pela pesquisa de terreno em Cabo Verde não se fica pela necessidade de seguir as mulheres estudantes, até ao país de origem. O projeto de pesquisa segue a valorização de vozes plurais, enquanto estratégia mais acertada para produzir um mapeamento plural de “fazer-se mulher cabo-verdiana”.

A hipótese de trabalho é a de que as mulheres estudantes constroem-se e definem-se, tendo como referências identitárias, sobretudo, as suas mães enquanto

mulheres *submissas* e *heroínas*. De que a construção de si, enquanto “mulher cabo-verdiana”, faz-se de reciprocidades para a construção de diferenciação de trajetórias e para as suas composições enquanto pessoa. Assim também, as mulheres mães constroem-se enquanto pessoas participando na vida das suas filhas, no caso que nos interessa, a partir do investimento que fazem na educação das filhas.

O trabalho de pesquisa em Cabo Verde foi realizado sobretudo na Morabi (Associação para a Autopromoção da Mulher)¹⁵, onde também participei como voluntária. As interlocutoras são na maioria, mulheres que procuram a associação para o financiamento dos seus pequenos negócios, a partir do sistema de micro-crédito, lugar de *empowerment* feminino e familiar.

As primeiras entrevistas foram realizadas a partir de maio de 2008, tendo estendido o trabalho de terreno até perto do final de 2009. No total foram gravadas 20 entrevistas, e também neste caso o grupo com quem trabalhei na Morabi foi-se constituindo ao longo do período de voluntariado, pelo que os critérios de seleção não foram rigidamente fixados.

As mulheres entrevistadas são mulheres que fazem parte do sistema de micro crédito da Morabi e que por conseguinte, não trabalham para outrem, mulheres mães solteiras e ou com relações amorosas estáveis e/ou conflituosas, nestes casos, que se assumem como mãe e pai dos seus filhos¹⁶.

O guião negociado procurou trabalhar com as hipóteses de que:

a) A cultura tradicional cabo-verdiana tem servido de argumento identitário para a formação de idiomas de género, que procuram legitimar situacionalmente as diferenças e desigualdades de género, colocando as mulheres como “vítimas” do sistema patriarcal e machista;

¹⁵ Com a produção de algumas mudanças, a partir do 21º aniversário, visível no logótipo, por exemplo, a Morabi passa a designar-se Associação para a Autopromoção da Mulher, mas desde a sua formação em 1991 tinha a designação de Associação para a Autopromoção da Mulher no Desenvolvimento.

¹⁶ Também no caso dessas mulheres, será feita uma caracterização sócio-antropológica sempre, que se fizer referência a estas, nos capítulos que dão conta do quadro empírico. Tal caracterização, que também pode ficar saliente nos extratos das entrevistas, permitirá detalhar o posicionamento biográfico das mulheres no momento da realização das entrevistas, sobretudo no que toca ao posicionamento em relação às suas configurações familiares e a suas condições económicas, as suas relações com os filhos e com os (ex) companheiros, etc.

b) As definições de si enquanto “mulher cabo-verdiana” faz-se a partir do lugar que ocupam nas suas (re) configurações familiares enquanto mulheres solteiras ou com compromisso, afetadas pela pobreza e pelas exigências de criação de estratégias quotidianas para “melhorarem as suas condições de vida” e das suas famílias;

c) Que as estratégias desenvolvidas evidenciam as negociações (entre essas mulheres, homens e ‘outras mulheres’) que ocorrem no quotidiano das relações intersexual e intrassexual em Cabo Verde e as resistências que delas sobressaem, mostram que o patriarcado tem um carácter fluido (Kandiyoti 1988; Massart, 2005; Rodrigues, 2007).

A pesquisa de terreno com essas mulheres, a partir de observação-participante, permitiu além de recolha de entrevistas, a participação também nos programas e projetos implementados pela Morabi, junto de mulheres e de suas famílias, nas comunidades da ilha.

Particpei sobretudo, nos programas de Comunicação para a Mudança de Comportamento (CMC)¹⁷ que têm como objetivos principais a prestação de informação e formação sobre os programas de saúde sexual e reprodutiva, as doenças infetocontagiosas e as questões de violência baseada no género e do lugar das mulheres na vida social, cultural, política e económica do país. Sessões de informação e formação que visam capacitar as mulheres, tendo como meta geral o *empowerment* feminino e familiar.

Também essas mulheres, no guião negociado, foram desafiadas a partilharem as suas narrativas biográficas, enfatizando:

a) As suas relações com homens e mulheres cabo-verdianas e ou de outras nacionalidades;

b) As suas relações com os filhos e com o (s) pai (s) dos seus filhos e/ou companheiros, dando conta dos graus de conflituosidade e ou/de reciprocidade nas suas relações mães-filhos e relações mulher-homem;

¹⁷ Programas de saúde Sexual e Reprodutiva. Antes estas sessões eram designadas de *Informação para a mudança de Comportamento* IEC.

c) As suas relações com outros membros da família e das unidades domésticas, os múltiplos lugares que ocupam enquanto responsáveis pelo sustento da família, guardiãs da educação dos filhos e como construtoras do (per) curso das suas famílias;

d) Os seus percursos biográficos enquanto “filhas de”, “mães de”, “mulheres de”;

e) Os seus projetos pessoais, amorosos, profissionais bem como os constrangimentos experienciados, enquanto dificuldades para cumprirem esses mesmos projetos;

f) A importância atribuída aos capitais educacionais e o investimento que fazem na educação, neste caso das filhas, como mecanismo de mobilidade social ascendente das filhas e da família;

g) As suas relações com as instituições governamentais e não-governamentais, enquanto participantes ou não na melhoria das suas condições de vida e como possibilidade de saída da condição de “mulheres pobres”.

Feita a apresentação dessa proposta de conhecimento da vida social de Cabo Verde e dos cabo-verdianos a partir das mulheres e das dinâmicas de construção de pertenças identitárias, seguiremos caminho com um itinerário que começa pelos caminhos metodológicos que foram valorizados nesta viagem.

O melhor da viagem nem sempre é a experiência, contá-la e partilhá-la, dá-lhe outras dimensões e outros significados. Salvaguardando, que essa proposta de itinerário apresentada parece-me ser a mais segura e prazerosa, para que o destino seja a descoberta de múltiplas possibilidades de leitura, críticas e (re) encontro com outros caminhos. Assim desejo que a tese seja lida exatamente como uma proposta que resulta, por um lado dos meus olhares e posições, e por outro lado, vozes e olhares das mulheres, com quem ao longo de sete anos, embarquei e aportei, ora em Portugal, ora em Cabo Verde.

Entrei pela porta principal da Antropologia, pelo terreno e pelas pessoas. Porta que compõe os quatro aposentos da primeira paragem e que traduzem os meus posicionamentos metodológicos.

CAPÍTULO 2. Por onde se entra na antropologia? Pelo terreno e pessoas ou pela teoria?: estratégias metodológicas e etnografia entre “mulheres cabo-verdianas”.

“Ninguém nasce antropólogo, e menos ainda, por curioso que pareça, nativo” (Viveiros de Castro, 2002:119).

O processo de construção continua e inacabada de tornar-se antropólogo é muitas vezes negligenciada em momentos como estes, de partilha com os outros (da academia e fora da academia) as nossas contribuições antropológicas, para conhecermos e pensarmos sobre temáticas e problemáticas sociais e culturais.

Posicionando-se a favor da proposta de que é a partir da etnografia, do “estar lá”, e da construção de reflexões teóricas sobre essa experiência de “ter estado lá”, que nos definimos enquanto antropólogos, o presente capítulo procura:

- a) Traçar o percurso da etnografia enquanto condição central para alguns e menos importante para outros, para a construção da nossa identidade enquanto antropólogos, evidenciando os argumentos a *favor da etnografia* (Peirano, 1995);
- b) Discutir o lugar que a etnografia ocupa enquanto método essencial para a antropologia e as várias reformulações que o fazer etnográfico tem vindo a sofrer à luz das reformulações que a própria ciência antropológica sofreu, em decorrência das alterações nos contextos históricos que deram início à sua formação;
- c) Evidenciar as críticas dirigidas aos textos antropológicos considerados produtores de uma ciência eurocêntrica e falôcentrica, guiadas por uma tendência de se posicionar como modelo universalizante, cujos efeitos teriam sido o apagamento de outras formas de fazer antropologia a partir de outras geografias (políticas, culturais, sociais, territoriais);
- d) Contribuir, a partir da minha experiência etnográfica, multi-situada, com “mulheres cabo-verdianas” entre Portugal e Cabo Verde, para o debate sobre as vantagens da prática da etnografia multi-situada, para o estudo das migrações e para a tradução das dinâmicas de construção e pertenças identitárias situacionais, em espaços múltiplos e fluidos;
- e) Refletir sobre a experiência de pesquisa *em casa*, salientando as estratégias de pesquisa que adotei para driblar os constrangimentos que muitas vezes surgem do

facto de haver confusões entre familiaridade com objeto de estudo e conhecimento do objeto de estudo;

f) Contribuir também para o debate sobre contextos de produção de conhecimento em que são colocados em questão cânones mais clássicos de ser objeto e sujeito de estudo, dando centralidade a este caso particular em que investigadora e objeto de pesquisa possuem ambos poder de movimento e de deslocação, que obriga ainda à reformulação de conceitos de autoridade etnográfica e texto etnográfico monofónico e de lugar antropológico singular e fixo.

Trata-se de situar a antropologia dentro de contextos históricos que contribuíram para a sua formação, mas ir além desses momentos mais “iniciais” e analisar a forma como outros momentos históricos como por exemplo a descolonização também foram marcantes para a antropologia e os seus processos de construção identitária, enquanto ciência.

Esse regresso a casa (ocidente) contribuiu para reformulações importantes. Destaco a formação de antropólogos de outras geografias (sociais, culturais, políticos, territoriais),isto é, fora do contexto ocidental, portanto antropólogos nativos de contextos que classicamente foram/são os terrenos privilegiados da etnografia.

Evidenciando a minha caminhada, nunca solitária, para a formação enquanto antropóloga, a partir da minha experiência de pesquisa sobre e com Cabo Verde e sobre e com os cabo-verdianos, mulheres, sobretudo em Cabo Verde e Portugal, problematizarei os posicionamentos possíveis de antropólogos, que tendo feito as suas formações em espaços académicos ocidentais privilegiam os seus contextos de origem como espaços de investigação e de produção de conhecimento, aqueles a que Abu-Lughod chama de *Halfies*¹⁸ (Abu-Lughod, 1991).

Conforme já salientamos, tal empreendimento parece-me exigir uma reflexão crítica sobre o processo histórico da formação do saber antropológico, e é esse o meu fio condutor, adotando uma leitura mais dinâmica entre o ontem e o hoje, evitando cair em reificações essencializantes e tendências recorrentes de avaliações e escritas

¹⁸ Apoiando-se em Narayan (1989), Abu-Lughod, define a condição de Halfies como “Peoples whose national or cultural identity is mixed by virtue of migration, overseas education, por parentage...” (Abu-Lughod, 1991:137).

com sentidos evolucionistas¹⁹. Creio que o trabalho de autorreflexibilidade que a antropologia deve e pode fazer sobre a sua caminhada, deve desprender-se da tentativa de justificar-se (desculpabilizar-se?) perante o que já aconteceu²⁰.

Mais concretamente, as reflexões aqui partilhadas tiveram principal espaço de ebulição, Portugal e Cabo Verde (entre 2007-2010), a partir da pesquisa de terreno com “mulheres cabo-verdianas”. Em Portugal, com jovens mulheres que conforme já havia feito referência, deixaram Cabo Verde em busca da concretização de um projeto de aquisição de capitais académicos, frequentando o ensino superior numa das universidades portuguesas. Em Cabo Verde, seguindo essas jovens mulheres que depois do período de vida em Portugal regressaram ao país de origem, e mulheres sem capital académico que construíram outros percursos de vida, mas que também consideram esses capitais como recursos centrais para a construção “positiva” de “fazer-se mulher cabo-verdiana”.

Privilegiando a etnografia multi-situada (Marcus, 1995), a realização de observação participante e entrevistas semidiretivas (Quivy e Campenhoudt, 1998; Lessard-Hébert, Goyette e Boutin, 2005), a minha experiência de pesquisa é marcada pelo facto de haver uma partilha de alguns traços identitários entre mim (antropóloga) e algumas mulheres com quem tenho vindo a trabalhar. Trata-se do facto de, à semelhança por exemplo, das mulheres em Portugal, eu também ter saído de Cabo

¹⁹ Antes de avançar para a discussão, importa salientar que para o alcance dos objetivos propostos nesse capítulo, não falarei e nem escreverei sobre todos os antropólogos que contribuíram para esse debate, mas apenas aqueles que me parecem mais adequados, para a contextualização dos nossos argumentos.

²⁰ Não se busca produzir um mapeamento abrangente, pelo que as referências usadas nesse capítulo traduzem os caminhos que tenho seguido para a construção das minhas pertenças a linhagens antropológicas (Peirano, 1901).

²⁰ Sobretudo com a minha experiência de docência, com os alunos temos vindo a debater algumas falacias ou confusões em torno de ser clássico ou contemporâneo, isto é, dos adjetivos clássicos e contemporâneos. Os alunos reclamam constantemente de que na Antropologia Clássica falamos somente de antropólogos “mortos”, e mostram-se ansiosos pelo início da disciplina de Antropologia Contemporânea. Merece ser cada vez mais discutido a divisão linear entre ser clássico, antigo, já estar morto e fazer antropologia clássica e ser contemporâneo, atual, atualizado e fazer antropologia contemporânea. O que temos de debater é que essa divisão curricular não pode significar que aqueles que chamamos contemporâneos, que nem sempre estão vivos, como é o caso de Gilberto velho, sejam mais importantes do que aqueles que são, cronológica e identitariamente, situados na Antropologia Clássica. A opção por um eixo diacrónico pode minar as possibilidades de leituras mais dinâmicas e menos hierárquicas. A organização desse capítulo não pretende seguir essa divisão diacrónica, mas problematizá-la. Esta discussão também provocada entre os estudantes do Mestrado em Ciências Sociais e que foi largamente debatida com professores que lecionam noutras geografias (França, por exemplo), que também consideram essa divisão temporal útil, apenas para organizar disciplinas e não para organizar a antropologia.

Verde para estudar em Portugal, de ter vivido essa experiência como uma importante fase de crescimento pessoal e autonomização da minha família, de vivenciar os conflitos inerentes às possibilidades de regresso a Cabo Verde, considerando a experiência de vida em Portugal, etc.

Dentro deste quadro, defendo o argumento de que as investigações que procuram analisar e captar as vivências identitárias, a partir das dinâmicas migratórias, instigam a criação de estratégias metodológicas que sejam capazes de traduzir as vivências (des) territorializado destas dinâmicas.

Tal posicionamento a favor da etnografia multi-situada, resulta conforme anteriormente referenciado, de uma sintonia com os estudos (Sayad, 1998, 2000) que têm clamado para a necessidade de reequilibrar as atenções desiguais que se tem dado aos múltiplos contextos que participam dessas experiências migratórias. Isto é, o facto de privilegiar a etnografia multi-situada, permitiu-me seguir as trajetórias de vida, sobretudo, das mulheres que viajaram para Portugal, procurando localizar tanto o novo país de acolhimento (Portugal) como o país de origem (Cabo Verde) nesta trajetória, considerando que essas permanências, além de temporárias, marcam em definitivo os processos de construção identitária de género, etnicidade, “classe”.

Por outro lado, trata-se não apenas de romper com as leituras mais clássicas das dinâmicas migratórias, mas também de romper com práticas etnográficas mais clássicas, que retiraram o poder de movimento aos grupos estudados, considerando ser esse, apenas atributo do etnógrafo.

2.1. Fazer etnografia “hoje”: abalando a clássica etnografia e os desafios contemporâneos para a antropologia.

Se o propósito é falar da etnografia, não deixa contudo de fazer sentido, começar esse percurso pelo espaço académico enquanto primeiro espaço de formação inacabada de se tornar antropólogo, e onde se dá o encontro com conceitos e pertenças teóricas que vão moldando a nossa identidade antropológica.

Enquanto lugar onde nos encontramos com as figuras históricas da antropologia - os chamados clássicos da antropologia - o espaço da academia orienta o percurso histórico da antropologia, realçando as escolas de pensamento e os seus principais líderes e pensadores, procurando sustentar a pergunta de como chegamos

até aqui (contemporaneidade), a partir de uma lógica temporal entre clássicos e contemporâneos²¹.

Aprendemos a definir a antropologia como a ciência da alteridade que estuda grupos, tribos e gentes distantes, em termos físicos, sociais e culturais. Alteridade e distância são assim os primeiros conceitos que começamos a problematizar. Marcam a diferença dos e entre antropólogos (sujeitos da produção do conhecimento sobre o outro) e os seus objetos de estudo. O adjetivo e a ideia do exótico ficaram inscritos nas minhas memórias dos primeiros anos em Portugal.

Um dos antropólogos de referência que se destacava entre os mais revisitados, foi sem dúvida Malinowski, porque ele, como repetiam quase todos os professores, “foi o pai da antropologia e introduziu a receita para se fazer etnografia”.

O seu direito paternal²² sobre a antropologia, é justificada pelo facto de ter sido ele a introduzir a etnografia com base na observação participante, como o método essencial para a produção de conhecimento sobre o Outro e para a formação de duas personagens centrais: o antropólogo e o nativo²³.

A possibilidade e necessidade de estar lá no terreno para legitimamente escrever sobre o Outro, permite deste modo, refletir sobre o encontro e a fusão de duas figuras até então separadas: o etnógrafo e o antropólogo²⁴ (Castro, 2005).

Facilitando a construção de argumentos de que esteve lá no terreno com os seus nativos enquanto etnógrafo, e que no seu regresso do terreno, tem poder e legitimidade de escrita, produção e reflexão teórica, a partir da sua experiência de

²¹ Nos dois primeiros anos, em que a nossa familiaridade é apenas com os clássicos, as leituras obrigatórias, fazem-nos viajar para o mundo do exótico e da alteridade. Viajamos para o “museu da antropologia”.

²² Haverá espaço na tese para o aprofundamento do debate sobre as desigualdades iniciais de participação em termos de género, que no limite nos leva a falar de um direito paternal e não maternal por exemplo, na construção da ciência antropológica. Para esse efeito ver Capítulo 3.

²³ Malinowski, diziam os nossos professores, saiu do seu país, para estudar as tribos das ilhas trobriandeses e para que tivéssemos melhor noção visual e geográfica, deste ato de sair. Lembro-me da nossa professora de História da Antropologia ter sentido a necessidade de desenhar, ainda que de forma rápida, o mapa do mundo, para identificar nesse mesmo mapa, o lugar de partida do Malinowski (Inglaterra, ocidente) e o lugar de chegada (ilhas trobriandesas, não-ocidente). Malinowski foi a referência porque “é diferente de Tylor e Morgan. Ele saiu do gabinete”, reforçando ainda que esta saída do gabinete permitiu ao antropólogo ser um etnógrafo, fazendo referência ao facto de antes, as informações trazidas dos contextos estudados eram resultado de observações realizadas por outros viajantes, como sejam missionários, administradores coloniais, etc.

²⁴ Fusão atribuída às contribuições de Malinowski.

terreno, escrevendo enquanto antropólogo. Assim sendo, o rigor que necessita para se definir como ciência, vem do facto de o etnógrafo ser capaz de cortar com o seu mundo social, para se encontrar numa outra geografia também social, com o seu “objeto de estudo”²⁵, privilegiando a observação direta e participante. Exigindo que o etnógrafo mergulhe na vida quotidiana da tribo onde estuda, de forma a captar o *native’s point view*, a partir do domínio da língua nativa, libertando-se das pré-noções e vivendo o mais afastado possível dos outros brancos (Malinowski, 1997).

“Objetivo final que o etnólogo nunca deve perder de vista...é o de compreender o ponto de vista, a sua relação com a vida, perceber a sua visão do mundo. Temos de estudar o Homem e devemos estudar o que mais profundamente o preocupa, ou seja aquilo que o liga à vida.” (Malinowski, 1997:36).

O antropólogo teria de comprovar aos seus leitores que esteve lá, que aquilo que escreveu sobre os Outros advém de uma experiência direta de contacto, e a melhor forma de conseguir comprovar isso, seria a corresponsabilidade entre os “seus nativos” (Geertz, 1997).

Esse período Malinowskiano, em que a antropologia sai da poltrona e do gabinete para corresponsidar e estar lá com os nativos que estuda, partilhando o quotidiano por um período mais alargado, também mostra que o poder de movimento esteve do lado do etnógrafo, exigindo assim uma análise mais profunda e interligando o conceito de nativo, etnógrafo, movimento, cultura e lugar antropológico (terreno de pesquisa)²⁶.

Depois desse período de introdução à história da antropologia, comecei a ter encontro com outros antropólogos que contribuíram decisivamente para a minha entrada na chamada “pós-modernidade” na antropologia, e para acrescentar novas perspectivas sobre as outras e atuais formas de fazer e pensar a antropologia à luz da contemporaneidade, levantando mais uma parte do véu da antropologia. Li Geertz

²⁵ Caracterizando a ciência antropológica como a ciência do encontro.

²⁶ Devo confessar que sentia uma grande ansiedade em “avançar no tempo” nesse processo de fazer a história da antropologia, não porque não seja importante fazer esse percurso de descoberta do passado da disciplina, já que tinha aprendido a necessidade de conhecermos a nossa tradição enquanto ciência para nos situarmos hoje, mas queria conhecer outros antropólogos com os quais pudesse identificar, considerando que eu era uma estudante vinda de um contexto não-ocidental, de um continente, onde muitos antropólogos fizeram carreira enquanto lugares antropológicos privilegiados.

(1978, 1983, 1997), Appadurai (1988a, 1988b, 1997), Clifford (1997, 1998), Marcus (1991, 1995, 1997) entre outros.

A partir dessas leituras, além de ter enriquecido o debate sobre os significados contextuais da coresidência, outros conceitos mereceram atenção e reformulação; o conceito e a ideia de nativo foram dos que mais reformulação sofreu. O que se poderia acrescentar ao conceito de nativo que tinha aprendido quando li Malinowski? Quais são as diferenças entre ser nativo em 1918, e ser nativo na pós-modernidade?

A ideia de nativo no período mais clássico da antropologia, está intimamente ligado à ideia de território, na medida em que (re) lendo a receita deixada por Malinowski²⁷, podemos constatar que o nativo pertence a um determinado lugar e esse lugar é o terreno de pesquisa do etnógrafo. Ou seja, houve uma categorização do seu objeto de estudo, considerando-o enquanto nativo, o que marca um posicionamento ou melhor, um distanciamento entre ser nativo e ser etnógrafo. Um distanciamento físico e intelectual entre os dois, que determina a possibilidade do etnógrafo poder viajar ao encontro desse seu nativo.

A territorialização do nativo como projeto antropológico, mostra-nos que o conceito de terreno e de lugar antropológico são por conseguinte criações antropológicas, para marcar a distância e a separação entre antropólogo e os seus nativos (Augé, 1994; Silvano, 2002):

“No essencial, as alterações parecem focalizarem-se na forma de conhecer a prática dos dois personagens centrais do trabalho etnográfico. Do etnógrafo que passa a não poder centrar a sua observação num só lugar, e do ‘informante’ que passa a não poder ser observado enquanto pessoa artificialmente confinada a um lugar” (Silvano, 2002:55).

Por seu lado, Appadurai (1988a, 1988b, 1997) defende que a territorialização do nativo evidencia as estratégias de encarcerar o nativo, tanto no sentido físico como intelectual, isto é, que os nativos têm um atraso intelectual em comparação com os etnógrafos que os estuda.

²⁷ A partir da sua obra de referência, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* publicado pela primeira vez em 1922.

Assim, e a par da defesa de que o lugar antropológico é uma invenção dupla (Augé, 1994), o nativo é considerado por antropólogos de referência como Geertz (1978, 1983, 1997) e Appadurai (1988a, 1988b, 2004), enquanto *ilusão antropológica*.

A questão no centro do debate tem a ver com o poder de movimento, manejado enquanto possibilidade de possuir mais meios, tanto culturais como políticos, económicos, geográficos, que traduzem as vantagens de poder circular e de conhecer melhor o *Outro*.

Segundo Appadurai, a necessidade de encarcerar o nativo, territorializando as suas práticas culturais, costumes, hábitos, foi encarado como a única hipótese de estudar a sua cultura; um jogo de correspondência entre cultura e território, entre poder de mobilidade e de encarceramento (Appadurai, 1988a, 1988b, 2004).

Convém ainda notar, que embora tenha acentuado uma interligação entre cultura e território que tem vindo a ser cada vez mais criticado, as contribuições de Malinowski para o estudo da cultura, marcaram uma viragem do olhar antropológico sobre a cultura, quebrando com a visão evolucionista e eurocêntrica de cultura e permitindo olhares que pluralizam-na. Assim, na linha de propostas de antropólogos como Franz Boas, a relativização da cultura, passa a ser uma condição central para a escrita sobre o *Outro*.

Conforme anteriormente salientado, o conceito de nativo tem vindo a ser problematizado no contexto da antropologia pós-moderna. Nesse quadro, as propostas de reformulação que resultam da crítica dirigida à territorialização *versus* encarceramento do nativo do período clássico, é-nos dada, por exemplo por Geertz (Geertz, 1978, 1983, 1997) e por Appadurai (Appadurai, 1988a, 1988b, 2004).

Considerando que:

“As paisagens da identidade de grupo – as etnopaisagens – de todo o mundo já não são objetos antropológicos familiares, na medida em que os grupos já não são rigorosamente territorializados, delimitados espacialmente, historicamente assumidos ou culturalmente homogéneos.” (Appadurai, 2004:72).

As propostas na pós-modernidade fazem eco da necessidade de desmontar o sentido político de ser nativo, o que resulta na defesa de que “somos todos nativos” e

de que por conseguinte é primordial proceder a um desencarceramento também político do nativo.

A proposta é estudar grupos e culturas em movimento. Tal implica então que se contemple olhares desterritorializados sobre os grupos estudados, pois que, embora sejamos todos nativos de qualquer lugar também possuímos cada vez mais capacidades de rentabilizar os recursos necessários para deslocarmos entre grupos e culturas (Appadurai, 2004).

De uma forma geral, e antes de avançarmos, convém que se faça um posicionamento sóciohistórico das contribuições deixadas por Malinowski; uma localização dessas contribuições no quadro da colonização do ocidente sobre o resto do mundo (Asad, 1973). E nesta linha, as propostas pós-modernas, no geral situam-se no quadro do processo da descolonização, enquanto um contexto onde a antropologia vive, de acordo com alguns antropólogos, momentos de crise, já que perdeu “o seu objeto” de estudo de referência.

Uma crise que para Levi-strauss (1962), não tem fundamentos, na medida em que a localização geográfica daqueles que são estudados pela antropologia não tem tanta relevância diante do seu objetivo maior, que é da produção de olhares sobre a alteridade, quer estejam do outro lado da rua ou num noutro continente. Prevendo a continuidade da antropologia, no seu papel de produção de conhecimento sobre o outro, perto ou longe, e tranquilizando-nos sobre o perigo do seu desaparecimento, remata Levi-strauss que:

“Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças, que de forma sempre renovada continuará a ser o domínio da antropologia” (Levi-strauss, 1962:11).

Se somos todos nativos, “hoje” não faz mais sentido afirmar que nativos são os *Outros*, mais ainda. Vivemos um contexto histórico em que aqueles que a antropologia tomou como objeto de estudo privilegiado, posicionam-se de forma crítica sobre as modalidades de representação e apresentação produzidos sobre eles, pois que tinham

deixado de ser “nativos”, do ponto de vista da antropologia no período colonial, para passarem a ser povos, culturas e pessoas de países livres.

No período pós-descolonização desses contextos clássicos, um dos redimensionamentos mais visíveis foi o regresso do antropólogo à casa, e para muitos o regresso da própria antropologia à casa (Peirano, 1998).

Por outro lado, para essas contribuições contemporâneas, vivemos num contexto histórico de pluralização dos grupos estudados pela antropologia, que implicou um redimensionamento do lugar antropológico, marcado pela constatação de que as exigências da proposta Malinowskiana de distância geográfica e cultural, já não se adequam aos novos tempos.

Se a antropologia regressa a casa e se perdeu o seu objeto de estudo de eleição, que grupos estudar no contexto pós-moderno?

Respondendo às propostas de reformulação e de valorização da capacidade de mobilidade e de movimento entre lugares múltiplos, de desterritorialização dos olhares, os novos grupos estudados pela antropologia, são segundo Appadurai (1997), os migrantes, turistas, refugiados, exilados. Isto é, grupos que apesar de manterem os seus laços com um contexto específico, fazem-no com base na existência de movimento entre lugares múltiplos. Ou como defende Clifford (1997) hoje trabalhamos com nativos-viajantes.

Assim, o regresso se materializa na criação de novos lugares de pesquisa, na identificação de outros *Outros*, gerando novos contextos relacionais de pesquisa em que antropólogo e os grupos estudados partilham no geral o mesmo contexto social e cultural, a mesma *cor cultural*²⁸ (Mesquitela Lima, 1997).

Com efeito, os grandes desafios já não passam por acautelar a distância geográfica e cultural entre antropólogo e os grupos que estuda, mas sim a necessidade

²⁸ “Se por um lado, quando se é da mesma cor cultural, o antropólogo não é cliente nem hóspede, porque se encontra na sua própria casa e isso dá-lhe a possibilidade de respirar mais facilmente os elementos da sua cultura, por outro lado, o facto de estar submerso no que é seu, pode ter consequências: levá-lo a vibrar como o outro, o que não é muito salutar no momento de descrição científica ou da formulação, que devem ser rigorosamente frias como a ciência o requer, podendo apresentar-se dados emocionais-individuais e não objetivas (embora como disse, não acredite na objetividade em Ciências Sociais), que levam a falsear os resultados.” (Mesquitela Lima, 1997:83).

de se acautelar contra os perigos eminentes de confundir familiaridade com conhecimento profundo sobre o Outro próximo (DaMatta, 1978; Velho, 1978).

Conforme defende DaMatta (1978) nesse momento pós-moderno da antropologia, a tarefa é de:

“Tirar a capa de membro de uma classe e de um grupo social específico para poder – como etnólogo – estranhar alguma regra social familiar e assim descobrir (ou recolocar, como as crianças quando perguntam os ‘porquês’) o exótico no que está petrificado dentro de nós pela reificação e pelos mecanismos de legitimação” (DaMatta, 1978:28-29).

Importa salientar dois aspetos centrais, por um lado o facto de que regressar a casa não significa o abandono dos “velhos” contextos de pesquisa. Vários antropólogos continuam a eleger outros contextos culturais como terrenos de pesquisa e por outro lado, os processos de descolonização não tiveram efeitos apenas num regresso de antropólogos à casa, o ocidente. Conforme previu Levi-strauss (1962):

“Se portanto, a África – para citar apenas um exemplo – está a ponto de escapar à antropologia, ela não escapará com isso à ciência. Apenas, em lugar de sua compreensão depender fundamentalmente de antropólogos – isto é, de cientistas ‘de fora’, trabalhando ‘de fora’ – ela incumbirá disso, doravante”, os seus próprios cientistas, ou forasteiros, mas operando com os mesmos métodos que os seus colegas locais.” (Levi-strauss, 1962:9).

Por conseguinte, é central frisar o surgimento de outros antropólogos, germinados dentro dos antigos contextos de pesquisa dos antropólogos ocidentais.

Falo de antropólogos não-ocidentais que se interessaram pelo estudo das suas culturas, que embora tenham feito a sua formação nos espaços académicos ocidentais, fazem uso da antropologia para trabalharem os seus contextos de origem e os grupos com os quais partilha pertenças identitárias. Este é o meu caso, que será objeto de discussão mais à frente.

Contudo, as reformulações dos lugares ocupados dentro da relação etnográfica, não têm sido a única questão a ser salientada pelos textos de referência que tenho vindo a usar ao longo do capítulo. Os lugares ocupados pelo etnógrafo e pelos grupos

que estuda, são hoje reconfigurados à luz da ideia de que o poder que antes aquele detinha, não é concreto nem tão inquebrável, na medida em que os grupos estudados têm participações ativas naquilo que podemos chamar momento etnográfico.

A presença dos participantes nesta relação, nos textos produzidos pelo etnógrafo no seu regresso do terreno, têm merecido alguma atenção por parte de vários autores.

Ocuparei dessa discussão, em torno da presença do antropólogo e dos grupos estudados, na escrita e no texto antropológico. A discussão não se pode centrar apenas no fazer etnográfico, mas também na forma como a escrita dá conta das dinâmicas e relações engendradas, particularmente quando se trata da prática da etnografia multi-situada e quando o poder de movimento também está do lado daqueles que são estudados pelo etnógrafo.

Qual o lugar do antropólogo e dos “seus nativos” no texto etnográfico e antropológico, no contexto da etnografia multissituada?

Importa por isso, falar da autoridade etnográfica (Clifford, 1998), considerando que o poder de movimento se traduz na capacidade de produzir e fortalecer laços translocais dos grupos estudados, que no contexto das relações etnográficas pós-modernas exige maiores negociações entre etnógrafo e esses grupo, que também devem estar presentes na escrita.

Geertz (1998) mostra-nos que o trabalho antropológico faz-se essencialmente de dois momentos: *estar aqui* e *estar lá*. Nesse sentido, pode-se afirmar que a escrita (estar aqui) depende e precede o momento etnográfico do estar lá (Geertz, 1998), na esteira da proposta Malinowskiana de que a autoridade etnográfica resulta da experiência no terreno, valorizando a observação-participante²⁹ (Marcus e Cushman, 1982; Caldeira, 1988; Clifford, 1997).

Há uma preocupação de mostrar aos leitores que “eu estive lá”. Relembro que o desafio foi o de cortar com o período antecedente da Antropologia de Gabinete. Uma leitura atenta da obra os *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), mostra-nos inclusive, que a presença do etnógrafo no terreno era visível, a partir de imagens

²⁹ Não será exagerado afirmar que com ele, todos os sucessores já não podem escrever a partir do gabinete.

fotográficas. Os leitores podem ver Malinowski junto dos trobriandeses. Ele levou a máquina fotográfica como ferramenta essencial para a realização da pesquisa de terreno e para comprovar que participou da vida do grupo (Clifford, 1997).

Nas férias de verão de 2002, alguém emprestou-me a publicação do Diário de Malinowski (1997). A leitura dos seus diários teve o efeito tranquilizador. Afinal, a pesquisa etnográfica entre os Trobriandeses não tinha sido tão perfeita. Atrás da capa da objetividade com que escreveu as Trobriandeses, Malinowski tentava mostrar-se ausente do texto, ao mesmo tempo que usava a primeira pessoa em várias partes do texto.

Para Malinowski, era essencial que o etnógrafo pudesse mostrar ao leitor que esteve lá, mas ao mesmo tempo esconder a sua presença no texto, para garantir a sua objetividade, num salto sempre conveniente entre a primeira pessoa e a terceira pessoa do singular (Fabian 1983; Caldeira, 1988).

Terá sido uma presença de facto? Que tipo de presença é essa que apenas mostra que esteve lá, mas não aproveita esse estar lá, para fazer uma autocrítica sobre a sua experiência de incursão na vida dos seus nativos? (Marcus e Cushman, 1982; Clifford e Marcus, 1986; Caldeira, 1988).

As críticas pós-modernas dirigidas a essa presença antagónica do autor nos textos etnográficos clássicos, faz-se acompanhar da proposta de um texto menos monofónico e mais polifónico. Considerando que os textos mais clássicos, apesar de tentarem esconder em certas situações a presença do etnógrafo, não deixavam contudo que a (s) voz (es) do (s) nativo (s) se fizesse presente.

Embora seja sempre um desafio não perder de vista que as relações criadas e estabelecidas no terreno são relações sociais (Bourdieu, 2007) que muitas vezes resultam na tentativa de subjugar o poder do “nativo”, a partir da perspectiva hierarquizadora de que o etnógrafo tem maiores e mais poderes.

Hoje essas vozes podem e devem aparecer, para que se façam ouvir sem mediação de olhares do etnógrafo, marcados por hierarquias e pertenças diferenciadas, e construir um texto que resulta de negociações e diálogos entre etnógrafo e os “seus nativos”.

O que pode acontecer a essa ou nessa relação social, se ao invés de falarmos em submissão do “nativo”, cogitarmos a hipótese de que os “informantes” colocam o antropólogo perante outras problemáticas que emanam das suas vidas quotidianas e que desestabilizam a antropologia e as posições epistemológicas do antropólogo?

Esta questão orienta a próxima secção, onde analisarei o contexto das relações estabelecidas por mim e pelas mulheres com quem tenho vindo a trabalhar. Mulheres estudantes em Portugal, na posse de capitais académicos e culturais, ou mulheres em Cabo Verde, que apesar de não possuírem capitais académicos e profissionais instrumentalizam as suas posições dentro da relação, reivindicam a não pertença a essa categoria antropológica de nativo, criado pelo antropólogo para se demarcar de uma relação mais equilibrada.

2.2. Autoridade etnográfica revisitada: etnografia multi-situada entre “mulheres cabo-verdianas” em Portugal e Cabo Verde.

Quando construimos as nossas narrativas identitárias, quer seja em viagem para fora da nossa terra de origem, quer seja dentro do nosso contexto sociocultural, fazemos sempre uso da necessidade de atarmos os nossos laços a certos lugares, mas não esquecendo que outros espaços também são importantes. Desde o período da graduação, tenho vindo a desenvolver pesquisas e projetos com cabo-verdianos³⁰.

Entre mim e esses cabo-verdianos há uma partilha de dados biográficos, pertenças identitárias que poderiam à luz da antropologia clássica, ser considerados entraves para a produção de conhecimento científico.

No caso das mulheres cabo-verdianas com quem tenho vindo a trabalhar na pesquisa de doutoramento, partilho com elas o facto de que também viajei jovem para Portugal, para “tirar um curso”, vivi muitos anos longe da família, desenvolvi amizades com cabo-verdianos, portugueses e outros grupos étnicos, chorei por sentir saudades de “casa”, viajei para Cabo Verde em férias, senti saudades de Portugal, tornei-me numa “mulher”, estranhei e valorizei a minha liberdade longe do controlo dos pais e

³⁰ Opção que deve ser também lida como um posicionamento político perante a defesa da urgência de construção de uma agenda endógena de pesquisa (Varela, 2009, 2011), onde se faça notar com mais frequência e qualidade, investigadores nacionais.

muitas vezes senti o medo de regressar em definitivo a Cabo Verde.

Como fazer pesquisa com essas mulheres? Como fazer com que elas partilhassem as suas experiências comigo não apenas como amiga, conhecida, conterrânea mas vendo-me como antropóloga? Como criar um espaço e tempo em que possa sair e entrar no terreno? Que estratégia devo adotar para que a familiaridade com as minhas interlocutoras não seja um entrave para a produção de um olhar antropológico sobre as mesmas?

Estas questões não têm uma resposta concreta e definitiva. Não existem receitas perfeitas e únicas³¹, e mesmo não concordando com a receita Malinowskiana na sua generalidade, concordo com ele na defesa de que a etnografia é um das portas centrais para se entrar /fazer antropologia, isto é, *etnografar* continua ou deve continuar a ser um ato de experiência e de experimentação³², central para a produção de conhecimento sobre o nosso mundo social e cultural.

Sou constantemente questionada em relação às minhas opções de investigação e as razões que justificam o facto de escolher sempre trabalhar com grupos com os quais tenho e mantenho elos de ligação. No terreno não existem vantagens, mas sim diferenças profundas e perigos constantes.

No meu caso de pesquisa entre “mulheres cabo-verdianas”, não existem diferenças e distâncias culturais e geográficas acentuadas, não houve necessidade de aprender a língua nativa, o crioulo, e não se coloca a exigência de conviver o menos possível com o grupo de pertença³³.

Por outro lado, o facto de partilhar alguns traços identitários com as minhas interlocutoras, particularmente com aquelas com quem dialoguei em Portugal, não significa que o nosso percurso biográfico seja idêntico e que as nossas vivências e

³¹ Depois do percurso pela história da antropologia e apesar de ter interiorizado alguns dados da receita Malinowskiana, sempre tomei como dado adquirido que as receitas servem para serem experimentadas, mas sempre se pode acrescentar outros ingredientes. No geral, o que quero com isso dizer, é que encarei o desafio de contrariar as receitas “clássicas” e me aproximei das receitas mais “pós-modernas”, não que fossem melhores, mas porque durante esses anos de etnografia entre mulheres cabo-verdianas, me parecem as mais adequadas para contextualizar essas experiências.

³² E não nos podemos esquecer da importância da contextualização histórica daquela receita. Assim podemos nos libertar das possíveis amarras (de criticar sem contextualizar) e introduzirmos de forma crítica novos ingredientes.

³³ Importa lembrar que Malinowski recomendava que o etnógrafo se mantivesse o mais afastado possível da companhia dos “brancos”, para evitar ser influenciado pelos seus preconceitos.

leituras da experiência, sobretudo migratória, sejam unânimes.

Houve situações de confusão, particularmente do lado delas, de que a pertença identitária é uma condição para que eu não precisasse fazer perguntas sobre as suas biografias. Isto é, quando questionadas por exemplo sobre factos que envolvem Cabo Verde, relações entre homens/homens/mulheres/mulheres, muitas começavam as suas respostas fazendo referência ao facto de eu saber as suas respostas: “como tu sabes”, “sendo tu cabo-verdiana como eu, já sabes que”, “tu já tiveste essa experiência”, por exemplo.

Encontrei resistências por parte de algumas interlocutoras em responder a algumas questões, porque achavam que eu não precisava fazer determinadas perguntas, porque já sabia a resposta, mas muitas outras resistências em responder a certas questões que pudessem comprometer o seu anonimato ou algum aspeto das suas vidas, que querem manter em segredo: “Cabo Verde é um ovo e todos se conhecem”, porque, “conheces algumas pessoas que eu conheço”.

Sei que não existem fórmulas ideais para contornar esses perigos. Creio que a minha fórmula tem sido, olhar para as minhas interlocutoras com um olhar de diferentes. Não são iguais a mim e por isso mesmo para chegar até elas, mesmo que seja no corredor da mesma casa, partilhada em Lisboa, ou dentro da mesma ilha, tenho de preparar essa chegada, como se fosse uma viagem.

Uma entrada no mundo dos “Outros”, considerando que essa viagem me colocará em contacto com outras leituras do “mundo”, guiadas e mediadas por olhares marcados pelas nossas pertenças de género, etnicidade, “classe”, religião, por exemplo. Essas diferenças são traços que podem gerar confrontos e diálogos menos pacíficos do que por exemplo, se estivesse a falar com uma colega Portuguesa.

O que quero dizer é que tenho vindo a incorporar na minha receita, alguns ingredientes de Velho (1978), que sugere que se relativize a ideia de familiaridade e que seja sempre alvo de reflexão e de cautela (Velho, 1978:41).

Por outro lado, creio que o uso da viagem para múltiplos espaços, pode ser uma das formas de acautelar possíveis tentativas de hierarquização dentro da relação antropólogo e grupos estudados. O poder de movimento que ambos têm em

contextos de viagens, como seja a migração, parece-me ser um importante requisito para trabalhar a relação de troca e de negociação que a etnografia impõe³⁴.

A partir desta experiência etnográfica com mulheres cabo-verdianas entre Portugal e Cabo Verde, tenho vindo a trabalhar sobre as estratégias metodológicas que melhor podem dar respostas ao facto de que estas mulheres vivem em contextos facilitadores de mobilidade, entre o país de origem (Cabo Verde), o contexto de acolhimento (Portugal), e outros *nós* da diáspora cabo-verdiana.

A centralidade dada à etnografia multissituada resulta da necessidade de captar e dimensionar as estratégias e dinâmicas diferenciadas de construção dos idiomas identitários de género, “classe” e etnicidade, em função dos diferentes contextos culturais de acolhimento, na migração e em Cabo Verde e a partir de múltiplas vozes, femininas, sobretudo.

Conforme já defendido (Fortes, 2011), não podemos esquecer, por um lado que a saída é vivida como um espaço e contexto de reconfigurações das pertenças identitárias, particularmente de género, que foram trazidos do país de origem e por outro lado, a experiência migratória nunca é vivida como uma rutura permanente com o contexto de origem. Este está sempre presente.

Trata-se de conhecer o contexto cabo-verdiano, lugar que está sempre presente nas narrativas das jovens mulheres, quando estão em Lisboa. Assim, a etnografia em Cabo Verde (São Vicente) permitiu analisar, a partir deste contexto de saída, o modo como quotidianamente se idealizam e se constroem projetos migratórios, com motivações várias, e particularmente como forma de conquista de mobilidade social a partir da aquisição de capitais académicos e profissionais, fortemente valorizados pela sociedade cabo-verdiana. Captar a centralidade que ainda é dada à saída do país para frequentar uma universidade, quando já é possível fazer o percurso universitário dentro do país.

Foi possível trabalhar em Cabo Verde, o modo como a ideia de retorno é socialmente construído, como requisito para tornar visível os ganhos identitários

³⁴ Não se trata de defender que os meus interlocutores, por viajarem, deixaram de ser nativos e que eu também deixei de ser nativa. Voltarei a essa discussão na secção seguinte.

conseguidos com a migração, seguindo algumas mulheres que efetivaram o regresso a Cabo Verde, e que já se encontram a trabalhar, constituíram família própria, etc.

Em traços gerais, as pesquisas realizadas em Cabo Verde, tiveram como objetivo o mapeamento e análise das relações de género, o que permitiu conhecer o contexto de saída das mulheres com quem trabalhei (em Portugal) e facilita a interpretação das narrativas biográficas das mulheres nos contextos de acolhimento, em torno destes idiomas identitários trazidos de Cabo Verde.

Considero que numa pesquisa em que o género é a bitola analítica mais central, a valorização de vozes plurais deve ser a estratégia mais acertada, pelo que o interesse pelo contexto de pesquisa cabo-verdiano não se justifica apenas pela vontade em seguir a narrativa das mulheres até e após o retorno a Cabo Verde.

Por não pretender trabalhar apenas com as jovens mulheres que regressaram de Portugal, realizei trabalhos de pesquisa com recolha de histórias de vida e observação participante, entre mulheres cabo-verdianas que não viveram a experiência da migração, e já têm família constituída. Algumas delas, mães solteiras e chefes de família, pobres, lamentam o facto de não terem tido oportunidade para estudarem, e de ter seguido percurso profissional no sector considerado informal.

Ainda no contexto cabo-verdiano, as estratégias de pesquisa incluíram a realização de observações em espaços de socialidade, como discotecas, cabeleireiros, festas, procurando captar os contextos quotidianos onde o género se faz (Butler, 1999). Por fim, foram valorizados e seguidos de perto os discursos produzidos pelos *media*, sobretudo quando os assuntos diziam respeito às questões de género.

Conforme foi anteriormente frisado, a pesquisa foi vivida como uma viagem, procurando estabelecer um diálogo metodológico com a prática da antropologia no contexto pós-moderno. Torna-se importante refletir sobre as questões que as opções metodológicas originaram, considerando a conjugação da etnografia multissituada, com entrevistas e observação-participante.

Com efeito, a pesquisa multissituada desafia as opções metodológicas da antropologia clássica por um lado, considerando conforme anteriormente salientado, a partilha identitária entre pesquisadora e o grupo pesquisado, por outro lado, o de lugar antropológico fixo. E também coloca desafios à criação de relações que fogem à

dependência com um espaço fixo e rígido, valorizando relações criadas a partir de espaços de movimento, que torna o lugar antropológico frágil, dinâmico e plural.

2.2.1. “Também és cabo-verdiana como eu, já sabes as respostas”: Quando os nossos interlocutores nos questionam ou pensando na antropologia reversa.

“O problema é que o nativo certamente pensa como o antropólogo; mas, muito provavelmente, ele não pensa como o antropólogo...” (Viveiros de Castro, 2002:119).

Conforme tenho vindo a salientar, a minha experiência de terreno entre “mulheres cabo-verdianas”, além de ter sido multissituada, também ocorreu entre mulheres com múltiplas concepções de si e que traduzem múltiplos sentidos de ser “mulher cabo-verdiana”. Procurando encontrar nelas os idiomas de género, “classe” e etnicidade, durante essas experiências de pesquisa foram inúmeras as situações que me pareceram constituir importantes estímulos para pensar as nossas posições enquanto antropólogos (as), e as nossas (in) certezas, quanto às preparações prévias para esse encontro etnográfico. Para melhor enquadramento da discussão que proponho aqui fazer e antes de avançarmos partilho aqui uma dessas situações.

O meu primeiro terreno de pesquisa foi Lisboa, portanto, o primeiro espaço social e cultural e a primeira situação de encontro etnográfico³⁵ deu-se com as jovens cabo-verdianas em Portugal.

Durante algumas semanas, depois de decidir o período do início da pesquisa que ocorreu a partir de meados de maio de 2007, tive inúmeras dificuldades em conseguir que as jovens que havia contactado para serem entrevistadas, cumprissem as datas marcadas para as entrevistas. Sempre pedindo para adiar esse momento da entrevista, algumas alegavam que tinham de fazer “outras coisas mais urgentes” ou por não estarem com vontade de falar sobre as suas experiências de vida em Portugal.

Contudo, a situação mais marcante aconteceu numa entrevista com uma jovem estudante que conhecia desde os tempos do liceu em Cabo Verde. Iniciamos a conversa com a pergunta que à altura achei que era o mais indicado, para atingir os

³⁵ Que como também já foi referenciado, foi marcado pela familiaridade.

meus objetivos: como tens vivido a tua experiência enquanto cabo-verdiana em Portugal, longe de Cabo Verde?

E antes que eu pudesse concluir a pergunta, a entrevistada interrompe-me e “atira”:

M: Ó Celeste desculpa lá, essa tua intenção de me entrevistar é um pouco estranha, não achas?

Ao que lhe respondi. *M não estou a perceber a tua estranheza em relação às minhas intenções, então já te tinha dito que estou a fazer pesquisas com cabo-verdianas que vieram para Portugal estudar.*

M: É exatamente isso que me causa estranheza, porque tu és cabo-verdiana como eu, conheço-te desde os tempos do liceu, ai sôdad de kes temp (saudades daqueles tempos), depois viemos para Portugal, aliás, tu vieste primeiro. Lembras-te que eu meti na cabeça que queria ir passar um ano na A? Bom, depois encontramos aqui, então não percebo a tua pergunta nem as tuas intenções. Afinal também és cabo-verdiana como eu, já sabes as respostas. Para que queres saber como é a nossa experiência de vida aqui? Quando estiver a fazer a minha monografia, vou querer trabalhar com outras coisas. Já sabes de cor e salteado tudo sobre a nossa vida enquanto estudantes em Portugal. Eu percebo que possa ser importante falar sobre isso, mas acho que pode ser chato falares de coisas que já sabes...há questões mais importantes que podes explorar. Por exemplo podes comparar a nossa vida de estudantes aqui em Portugal com os estudantes no Brasil. Assim, poderias ter oportunidade de viajar para o Brasil. Aqui já sabes como é a nossa vida...” (Diário de Campo, transcrição de um diálogo escrito, 20/04/2007).

A partir dessa situação, pretendo dialogar diretamente com alguma produção disponível, que tem vindo a problematizar a necessidade de relativizarmos as posições de nativo e antropólogo (Viveiros de Castro, 2002; Wagner, 2010) e que desafiam para uma antropologia reversa (Wagner, 2010). Ensaando a possibilidade de pensarmos para além da proposta de que “somos todos nativos de algum lugar”, para considerarmos que somos “nativos-viajantes”.

O que implica conforme anteriormente avançado, é contemplarmos o facto de que nas relações sociais estabelecidos no encontro etnográfico, aqueles a quem atribuímos o estatuto de “informante” e de “nativo”, não estão interessados nas nossas problemáticas, mas sim em colocar-nos perante outras problemáticas decorrentes das suas experiências de vida quotidiana.

Essa outra ou nova conjuntura cria as possibilidades de instauração nessa relação social, um conflito entre epistemologias nativas e epistemologias do antropólogo. Argumento, por conseguinte, que os questionamentos que os “nossos informantes” trazem para a relações etnográfica, nem sempre estão em sintonia com as problemáticas trazidas para o terreno, pelo antropólogo; os “nossos informantes” com as suas ontologias colocam os antropólogos em situações de aprendiz de antropologias *Outras*.

A estranheza não foi apenas da minha interlocutora M. Foi mais frequente, o que me levou a prestar mais atenção à posição delas e às reivindicações de posições que faziam. Na verdade, em muitas situações, esse posicionamento que se materializou no adiamento ou na recusa em serem entrevistadas, não pode ser entendida apenas com um descaso em participarem, ou pelo facto de acharem que eu já sabia as respostas. Trata-se sim da recusa em aceitarem a posição e o papel que eu lhes atribuí - a de “informantes”, de “nativos”.

O encontro etnográfico ou o *Jogo*, como lhe chama Viveiros de Castro (2002), faz-se do embate entre dois discursos que se relacionam, um antropológico e um outro nativo, e que produzem transformações. Propondo uma *continuidade epistémica*, Castro (2002) posiciona-se contra dicotomias que resultam numa assimetria de poder e de posições na produção de conhecimento.

Uma dessas dicotomias analisada por este autor é a de sujeito-objeto, que implica uma discussão sobre a produção discursiva de ambos e o lugar e significados desses mesmos discursos.

“Essa (meta) relação não é de identidade: o antropólogo sempre diz, e portanto faz, outra coisa que o nativo, mesmo que pretenda não fazer mais que redizer

‘textualmente’ o discurso deste, ou que tente dialogar – noção duvidosa – com ele.” (Viveiros de Castro, 2002:114).

Aparentemente um jogo, duas personagens, dois discursos, duas posições, e não se pode esperar, de acordo com Viveiros de Castro, que possam resultar numa sintonia discursiva, já que os sentidos atribuídos aos dois discursos resultam de uma relação diferente com as suas culturas.

Todavia, se ambos constroem discursos sobre as suas culturas, isso significa que entre ambos não pode haver lugar a hierarquias de sentido. Ao contrário, há uma continuidade e uma colaboração entre os dois sentidos, diria entre as duas epistemologias. Mais ainda, se há uma *continuidade epistémica*, não significa apenas que tenhamos de ficar satisfeitos perante a possibilidade de contarmos com a colaboração do “nativo”. A questão segundo Viveiros de Castro (2002) é mais profunda.

“O problema não está portanto, em ver o nativo como objeto, e a solução não reside em pô-lo como sujeito. Que o nativo seja um sujeito, não há menor dúvida, mas o que pode ser um sujeito, eis precisamente o que o nativo obriga o antropólogo a pôr em dúvida.” (Viveiros de Castro, 2002:118-119).

Lendo o texto de Viveiros de Castro, lembro-me das minhas dificuldades em lidar de forma pacífica, desde o período da licenciatura, com o conceito e a ideia de objeto de estudo, não apenas porque pareceu-me ser sempre uma colocação política, mas também porque as minhas experiências de pesquisa, colocaram-me sempre em relação com *Outros*, cuja presença sempre foi negociada.

O ponto de partida da negociação parece ser claro. Esses recusam o papel de meras pessoas que respondem às nossas indagações, colocam-nos perante outras indagações, conforme anteriormente frisado.

Durante algumas sessões de entrevista, essa recusa em responder às minhas interpelações ficou muito claro, tanto no facto de acharem que não valia a pena responderem às *minhas questões* como no facto de eu não precisar fazer muitas perguntas. O sentido que deram à entrevista não foi o mesmo sentido que eu havia, inicialmente, atribuído. Elas não foram para o encontro apenas com respostas para as

minhas questões. Depois de algumas entrevistas, comecei a viver o terreno como lugar de construção epistemológica, porque as minhas interlocutoras me colocam perante outros problemas, que são os delas.

Uma das situações que exemplificam essa reversão (Wagner, 2010), aconteceu durante uma entrevista com uma mulher em Cabo Verde a propósito da sua família:

“Hoje, durante a conversa com a Dona Emília, abordamos a questão das organizações familiares em Cabo Verde. Quando perguntei-lhe sobre a sua família, começou por falar-me das dificuldades que tem encontrado para sustentar a casa. É mais cansativo, porque não tem um trabalho ‘no estado’ e por ser mãe e pai dos seus filhos. Achei esse posicionamento da D. Emília muito pertinente para pensarmos as dinâmicas familiares em Cabo Verde, mas colocou-me perante a constatação de que ainda não havia contemplado esses outros posicionamentos perante os papéis sociais de mãe e pai.” (CF, Diário de Campo, outubro de 2009).

Tinha chegado ao terreno com intenções de ouvi-la falar sobre a sua família, sobre o seu papel enquanto mãe-solteira, mas ela assumiu-se como “mãe e pai dos seus filhos”. Não que esse posicionamento fosse novidade para mim, mas essas mulheres, colocaram-me perante outras possibilidades de leitura desses posicionamentos. É isto que faz do encontro etnográfico uma relação de reciprocidade identitária. Por outro lado, o posicionamento dessas mulheres enquanto mães e pais dos seus filhos, também precisa ser levado a sério, porque questiona todo o quadro epistemológico ocidental, onde pudesse querer assentar os dados etnográficos entretanto recolhidos, sobre as dinâmicas familiares.

Durante algum tempo não conseguia encontrar uma palavra ou conceito que me pudesse ajudar a definir essas mulheres com quem convivi durante seis anos, tanto no terreno como na escrita. Essas inquietações nascem precisamente a partir do momento em que decido por estudar mulheres cabo-verdianas, em Portugal e Cabo Verde e que oriento as minhas reflexões pela centralidade dada ao capital educacional e académico, para a construção da identidade de género, de etnicidade e “classe”³⁶.

³⁶ E nascem porque (creio que cheguei agora a essa conclusão, num olhar para “atrás”) desde o início considerei o conceito de objeto de estudo, como resultado de condições sociais de produção de conhecimento sobre o outro, com base numa relação de poder.

As nossas dificuldades enquanto antropólogo (a), em notar a possibilidade de as interpelações dos “informantes”, dos “nativos”, poderem retirar o estatuto epistemológico privilegiado da antropologia diante das antropologias nativas, colocam-nos perante a necessidade de considerarmos a hipótese de que mais do que sermos nativos de qualquer lugar ou nativos-viajantes, somos todos antropólogos-viajantes (Viveiros de Castro, 2002; Wagenr, 2010).

Para traduzir essa ideia de viagem e de encontro, reciprocidade, decide considera-las minhas interlocutoras, porque a pesquisa de facto, ocorreu num contexto de diálogo.

Durante a pesquisa de terreno com as estudantes cabo-verdianas em Lisboa, conheci jovens que usavam as férias de natal e de final de ano letivo, para viajarem, não só para Cabo Verde, mas também para outros países, sobretudo, da Europa.

Também durante o terreno em Cabo Verde, conheci mulheres que viajavam em trabalho como *Rabidantes* (Marques et al, 2001; Grassi, 2003, 2005) e que conhecem vários outros países, além de Portugal; inclusive, porque além de viajarem em trabalho, algumas conseguem reunir condições financeiras para férias junto de familiares na migração, por exemplo.

Uma das minhas interlocutoras viajou para Portugal com o projeto de conhecer os demais países europeus e vangloria-se nas entrevistas de ter viajado muito. Em vários momentos das nossas conversas, sobretudo no regresso das viagens, fazia questão de contar-me como tinha sido essas viagens, desafiando-me a viajar mais vezes. Num dos nossos encontros, no seu regresso de férias de natal à *itália*, disse-me:

“Os cabo-verdianos dizem-se viajantes, mas viajam pouco. Vai conhecer o mundo, menina! Ficam nessa coisa de só querer ir passar férias em Cabo Verde. Aquela terra não vai fugir, vai continuar lá. Temos é de aproveitar para conhecer outros lugares. Ficam nessa vidinha entre Cabo Verde e Portugal”.

O facto de algumas dessas mulheres terem viajado mais do que eu, durante a nossa vida em Portugal, colocou-me perante “informantes” com maiores recursos para problematizarem e refletirem acerca dos efeitos que a viagem pode produzir sobre as

suas identidades enquanto “mulher cabo-verdiana”, “estrangeira”, “africana”, por exemplo.

2.2.2. Os efeitos das estruturas sociais de pertença nas relações sociais de investigação.

Considerando que a participação das minhas interlocutoras no processo de pesquisa, foi decisivo para o rumo que a minha investigação tomou, creio que faz sentido, aprofundar mais, a questão dos efeitos das estruturas sociais de pertença nas relações sociais de investigação. Se ficou claro essa participação ativa dos “nossos informantes”, capaz de produzir antropologias outras, não fica claro o lugar que o *antropólogo*, aquele que chegou ao terreno com essa posição, passa a ocupar. Mais ainda como consegue legitimar o seu trabalho, para muitos de tradutor e de produtor de conhecimentos, dos Outros?

Tenho vindo a falar do encontro etnográfico como um jogo (Viveiros de Castro, 2002). Podemos acrescentar à discussão a perspectiva de Bourdieu (2007), que defende que essa relação é à priori uma relação não assimétrica. Bourdieu justifica o seu posicionamento, argumentando que o pedido para a colaboração na investigação, geralmente parte do investigador que tem já os seus interesses, objetivos e métodos previamente estabelecidos e por conseguinte, ele dirige o jogo, sabendo que terá de ganhar (Bourdieu, 2007:695).

Por outro lado, acrescenta Bourdieu (2007), esta relação assimétrica é cada vez mais evidente e profunda nos contextos relacionais em que o investigador possui maiores capitais culturais, intelectuais, sociais, etc., do que aqueles que o investigador possui. O autor prossegue e defende que uma das diferenças visíveis nessa relação social, ocorre sobretudo, no mercado dos bens linguísticos e simbólicos (Bourdieu, 2007), significando que a interação se dá num contexto de manejos dos capitais linguísticos, por parte do entrevistador e entrevistados.

Para Bourdieu é o entrevistador quem dá início a essa interação. O que podemos disso retirar, é que ele recusa a ideia de possibilidade de *negociações prévias* entre os dois, ao contrário do que venho sugerindo. Inclusive, o guião usado com as minhas interlocutoras, teve uma base negocial, já que a primeira versão do mesmo,

construído durante a fase exploratória, contemplava apenas as “minhas questões”. A construção negocial do guião respeitou assim a proposta de continuidade epistémica.

Essa relação social, de acordo com Bourdieu (2007), é marcada pela possibilidade de ocorrer situações de violência simbólica. Uma das melhores estratégias a adotar, na tentativa de anular os efeitos do desequilíbrio social entre investigador e investigado, passa por “uma espécie de mimetismo mais ou menos controlado, a adotar sua linguagem e a entrar em seus pontos de vistas, em sentimentos, em seus pensamentos, com a construção metódica, forte, do conhecimento das condições objetivas, comuns a toda uma categoria.” (Bourdieu, 2007:695).

Embora se tenha dado uma colaboração epistémica, se considerarmos que um dos elementos diferenciadores das mulheres com quem tenho vindo a trabalhar é a educação e que tal ferramenta, conforme já referenciado, constitui um elemento central para a mobilidade social ascendente entre os cabo-verdianos, importa refletir sobre a presença desse recurso no contexto das relações etnográficas. Ou seja, trata-se de assumir que os manejos dos capitais são guiados por estratégias de instrumentalização dos mesmos, sobretudo, dos capitais culturais, conforme diz Bourdieu.

“Hoje aconteceu uma situação que de facto me deixa cada vez mais convencida de que as relações, que ocorrem no campo, são feitas de poder. Depois de algum tempo insistindo com uma estudante para me conceder uma entrevista, ela aceitou ser entrevistada, mas não para hoje. Depois digo-te quando. Agora não me apetece, não estou inspirada - disse-me ela. Insisti com ela, até porque já tínhamos combinado que seria - então já tínhamos marcado, disseste que podia ser hoje -, disse-lhe ao que ela respondeu ‘sim tinha dito que podia ser hoje mas relaxa, já te disse que te vou dar uma entrevista. Relaxa, vou ajudar-te, só que agora não me apetece, marcamos para outro dia’. Marcamos para a próxima semana, mas ficou combinado que eu teria de lhe ligar a lembrar, porque como disse ‘quero ajudar-te, mas posso esquecer-me’.”(CF, Diário de Campo, outubro de 2009).

Uma instrumentalização que por seu lado tem como objetivo posicionar-se perante o *Outro* (entrevistador ou entrevistado) a fim de controlar a situação da

entrevista e o próprio encontro etnográfico. Durante a pesquisa entre as mulheres estudantes em Portugal, ficou claro essas tentativas de instrumentalização, que se traduz numa frase chave: “Ok Celeste, eu ajudo-te.”

E essa instrumentalização incita-me a dialogar com autores que têm argumentado que o trabalho dos cientistas sociais, particularmente aqueles que trabalham com as questões de género, tem como tarefa principal o resgate da voz dos subalternos, nesse caso das mulheres (Spivak, 1988). Isto é, podemos problematizar, a partir da minha experiência de pesquisa, o conceito de subalterno, proposto por Spivak (1988).

Nesse contexto particular em que entre “investigadora” e “investigadas” existem traços de identificação e de diferenciação, são colocados desafios ao uso de conceitos e categorias como subalternos. Como fica claro pela definição de Spivak (1988), trata-se de um conceito político, que por conseguinte politiza o investigador perante aqueles que investiga e perante outros *Outros*, que fazem parte de todo o percurso da investigação (autoridades, governos, instituições sociais, os outros que ficaram de “fora”, como sejam os homens que foram indiretamente referenciados e por conseguinte diretamente ausentados).

Perante a ideia que as mulheres têm, de que o papel delas é o de ajudarem-me na pesquisa ou que haverá questões mais pertinentes a trabalhar, creio que, sobretudo no caso das mulheres em Portugal, fica ou ficou claro, que elas não se posicionam como mulheres cujas vozes precisam ser resgatadas, portanto não se consideram como subalternas.

Com efeito, não posso considerar as mulheres com capital académico como sendo subalternas, quando elas próprias não se posicionam como tal e quando produzem discursos de si, que pretendem distanciar-se da biografia de outras mulheres cabo-verdianas, por exemplo as suas mães.

A atitude dessas mulheres ao longo do encontro etnográfico, durante as tentativas de marcação das entrevistas, nas sessões de entrevistas e em outros espaços ou contextos relacionais, deixa-me mais convencida desse

autoposicionamento contra a categoria de subalternas, ao contrário das mulheres sem capital acadêmico, com quem trabalhei em Cabo Verde.

As interlocutoras com capital acadêmico referiram-se às *outras* mulheres cabo-verdianas como sendo submissas e dependentes dos homens, isto é, consideram-nas como subalternas.

A impressão com que fiquei dessas sessões é que a posse de capitais culturais e acadêmicos das jovens mulheres, permite-lhes ter mais informações para produzirem suas caracterizações, sobre o que significa ser investigadora, participar numa investigação enquanto “investigado”, contribuir para uma pesquisa, e mais ainda os ganhos que podem retirar dessa relação.

Mais uma vez recorro ao meu diário de campo para exemplificar.

“Numa segunda sessão de entrevista com a S. já em Cabo Verde, depois do seu regresso definitivo, falamos sobre a escrita da tese. S. perguntou-me em que estado estava a escrita, se já estava prestes a concluir, ao que lhe respondi que tenho estado a trabalhar, mas ainda falta fechar o terreno. Perguntei-lhe porque queria saber sobre o estado da escrita da tese, ela entre risos disse-me: é para saber se já fizeste a parte dos agradecimentos. Não te esqueças de colocar o meu nome nos agradecimentos. Já te dei duas entrevistas, sem contar com as nossas conversas menos formais.” (CF, Diário de Campo, Cabo Verde, depois da entrevista com a S.).

Uma atitude que nunca encontrei nas outras mulheres, não que tivessem tido menos consciência do que é fazer uma entrevista e uma pesquisa, mas porque a forma como ao longo da nossa interação me colocava perante elas e elas perante mim, levou a que por parte delas houvesse uma valorização maior da minha participação enquanto voluntária da Morabi, do que como antropóloga.

Podemos desta forma entender essas relações no terreno enquanto sistemas de dádivas e contra dádivas (Silva, 2006)³⁷ que sem dúvida desestabilizam as nossas

³⁷ Silva (2006) afirma: “Vale notar que a cortesia com que me receberam [Timor.Leste, 2002] tinha também como contrapartida algum tipo de contradádiva, que durante a pesquisa tive que honrar...tive como função dar aulas de português aos funcionários locais, traduzir correspondências oficiais para a língua portuguesa em alguns momentos, agilizar o contato informal entre autoridades timorenses e brasileiras.” (Silva, 2006:242 - 243).

pretensões de trazermos de lá (do terreno) apenas respostas para as nossas questões, que levamos daqui (pré-terreno, academia, etc.).

Trata-se ainda de considerar os espaços onde ocorreram esses encontros. Em Lisboa realizei entrevistas, por exemplo nas casas das estudantes, universidades, miradouros de São Jorge e da Graça, por indicação de uma das entrevistadas que me informou que os dois miradouros são os lugares que ela frequenta quando quer pensar na vida. Lugares escolhidos por elas.

Nas entrevistas que realizei com as mulheres sem capital académico, o único espaço de entrevista foi a Morabi, por ser ali o espaço que me acolheu durante a minha pesquisa em Cabo Verde, e onde fiz os primeiros contactos com as mulheres que vieram a ser entrevistadas. Apesar de ter explicado às mulheres que estava lá para fazer uma pesquisa para o meu doutoramento, a responsável apresentava-me³⁸, referindo-se ao facto de eu ser voluntária da Morabi, e que tinha contactado a instituição para fazer uma pesquisa sobre mulheres cabo-verdianas.

Mantive contacto com todas as mulheres que entrevistei, para seguir o curso das suas vidas e porque continuei a fazer voluntariado, pelo que a nossa referência passou a ser a Morabi. Ainda hoje, quando nos encontramos e ocorrem situações em que têm de apresentar-me a outras pessoas, fazem referência ao facto de eu ser “voluntária da Morabi”.

Esses trabalhos incluíram sessões de sensibilização e esclarecimento sobre temáticas que tocam questões de género e violência doméstica, género e sexualidade, género e doenças sexualmente transmissíveis, género e *empowerment*.

Durante os encontros com estas mulheres, nunca ficou claro o que realmente esperavam do meu trabalho. Se as mulheres com quem trabalhei em Lisboa, perguntavam constantemente quando ia entregar a tese e se tinha mencionado o nome delas na tese, as mulheres na Morabi, quando me encontravam perguntavam-me pelas atividades na Morabi ou aproveitavam para tirar dúvidas, sobre por exemplo, “próximas consultas com a psicóloga voluntária”. Houve inclusive uma mulher que no

³⁸ Ela teve o papel de apresentar-me às mulheres, considerando, segundo ela, que talvez fosse mais fácil para o sucesso do trabalho. Ganharia a confiança das mulheres porque seria introduzida por alguém que além de ter autoridade na instituição é respeitada.

encontro casual na rua, à frente de um Banco, perguntou-me se tinha o número da conta da Morabi, porque ela tinha saído de casa para fazer o depósito das prestações do microcrédito que havia recebido, mas tinha-se esquecido de levar o número da conta.

Recuperando a questão do resgate da voz dos subalternos, senti por várias vezes, sobretudo nas sessões com a comunidade, que essas mulheres proferiam desabafos, esperando que eu e as outras colaboradoras da Morabi, as escutasse e pudessemos fazer alguma “coisa”, para a melhoria das situações relatadas.

Além de receber por parte dessas mulheres, colaborações durante a pesquisa de terreno, para que entrasse nas suas vidas, importa refletir sobre os efeitos que em mim tiveram as suas vidas. Por um lado, o modo como as suas narrativas produziram um conhecimento maior sobre a “realidade cabo-verdiana”, a partir das relações de género, do meu contexto de vida, e por outro lado, as influências que algumas “histórias de vida” tiveram sobre as minhas relações, sobretudo com as mulheres e homens que fazem parte do meu quotidiano.

Falo sobretudo, de episódios de violência contra a mulher e contra os filhos, da transmissão de doenças pela via de relações sexuais, que não consegui esquecer nos meus momentos de socialidade e relações íntimas e que durante algum tempo foram inclusive motivo de conflitos em casa.

O que significa que, durante a minha pesquisa na Morabi, foi difícil separar o meu trabalho enquanto antropóloga, voluntária e a minha vida pessoal. Por algum tempo fazia um esforço para não misturar e comparar o curso das minhas relações pessoais, com o curso das relações que as minhas entrevistadas tinham com os seus respetivos companheiros e com as suas famílias no geral.

Mas essas mulheres, de forma indireta tranquilizaram-me sobre a possibilidade de eu ter a mesma “má sorte” que tiveram:

“Hoje conversei com a Ana. Depois de ter desligado o gravador, continuamos a conversar. Perguntou-me se tinha filhos; respondi-lhe que não; perguntou-me se tinha namorado; disse-lhe que sim, mas que queria ter filhos só depois de terminar o doutoramento, ao que ela me respondeu: ‘Graças a Deus que tens escola: Tens

possibilidade de não deixar nenhum homem abusar de ti. Vocês que têm escola não devem levar chatices de homem, não têm de depender de homem nenhum. Podem ter o vosso trabalho, a vossa vida, decidir quando vão ter filhos. Eu, se pudesse não teria tantos filhos, só para agradar um homem, que depois me abandonou’...” (Diário de Campo, Cabo Verde, depois da entrevista com a Dona Ana, outubro de 2009).

Saindo desta primeira hospedagem mais metodológica, levo na bagagem, outras vontades de descoberta e de reflexão. Escolho entrar e parar no (s) país (es) de múltiplas colinas de reflexão sobre o género.

CAPÍTULO 3. Trajetória do gênero como objeto de estudo da antropologia.

3.1. Das críticas ao androcentrismo da antropologia clássica e a construção de uma agenda de estudos de gênero.

Será possível fazer antropologia e produzir conhecimento antropológico sem considerar vozes e olhares das mulheres? Terá sido essa a questão que orientou o surgimento daquilo que se convencionou denominar de antropologia da mulher e que posteriormente se reformula para uma antropologia do gênero.

O presente capítulo pretende analisar e discutir o lugar do gênero na antropologia, considerando a sua importância enquanto categoria central para a análise das relações sociais e culturais em várias geografias, destacando o seu uso em diálogo transversal com outras categorias analíticas como sejam a “classe”, etnicidade / etnia/ nacionalidade, idade.

Para tal importa fazer o percurso do gênero na antropologia, enfatizando as contribuições de algumas antropólogas, que participaram mais diretamente na construção desse lugar do gênero na antropologia, em diálogo transdisciplinar com outras ciências sociais. Destacar os argumentos centrais que orientam as suas reflexões, nomeadamente a crítica interna dirigida à formação do conhecimento científico pretensamente hegemónico e falocêntrico.

Interessa também analisar criticamente esse campo de estudos, no que toca às estratégias que orientaram a criação de múltiplas agendas de pesquisa no domínio do gênero. Por outro lado, reflectir sobre a produção geográfica de agendas, com ambições hegemónicas (agenda do Norte, europeia, universalizante) e as outras agendas de pesquisa (agenda do Sul, *epistemologia do Sul*), que procuram criticar as pretensões universalizantes do feminismo ocidental hegemónico, que apagam as particularidades e contextualidades da experiência de “ser mulher” (Spivak, 1988; Mohanty, 2008; Mendoza, 2010; Bidaseca, 2010; Espinosa, 2010).

Traçar a trajetória temporal da categoria gênero na antropologia, é um empreendimento que nos coloca perante as contribuições e produções epistemológicas e metodológicas que o pensamento feminista trouxe para as ciências

sociais, facilitando olhares múltiplos para o uso do género como categoria de análise das relações sociais, culturais, políticas e económicas.

Contribuições que traduzem vozes críticas dentro da antropologia, cuja tarefa primordial tem sido a produção de reformas, principalmente, internas, tendo como meta, o resgate da voz das mulheres enquanto produtoras de conhecimento sobre as realidades socioculturais estudadas, enquanto antropólogas, e como intérpretes das socioculturas trabalhadas pela antropologia.

Com efeito, fazer o recenseamento e o mapeamento³⁹ dessas contribuições, permitirá evidenciar as vozes críticas que salientam a universalização da ciência, a partir de uma perspetiva hegemónica e androcêntrica, cujo efeito central terá resultado num apagamento e silenciamento da voz feminina, nas suas possibilidades de ação, enquanto intérprete e produtora de conhecimento da sua realidade.

Várias investigadoras salientam o facto de que, sobretudo no seu período clássico, a antropologia deu pouca atenção e excluí as mulheres, não considerando a perspetiva feminina sobre as realidades sociais e culturais, trabalhadas (Moore, 1991; Haraway, 1995; Casares, 2008).

Para Casares (2008), esta ausência da perspetiva feminina, justifica-se pelo facto de que: “El hecho de que la production ‘científica’, que se reclama asexual, universal y desprendida de cualquier subjetividad, haya estado dominada por los varones hasta hace unos años, afectada (y afecta) tanto a la recogida de datos como a las hipótesis planteadas y a los resultados obtenidos. La mirada androcéntrica ha constituido un lugar común en la construcción del pensamiento científico, y la antropología, como las demás Ciencias Sociales, se acomodó a la corriente androcéntrica mayoritaria” (Casares, 2008: 22).

Segundo essa perspetiva, a própria ciência antropológica, usando o argumento da universalidade, homogeneiza olhares e vivências subjetivas, a partir das diferenças de pertenças de género. Os antropólogos clássicos não consideravam que a forma como os seus informantes, também eles na maioria das vezes homens, liam as suas

³⁹ Não se busca produzir um mapeamento abrangente, pelo que as referências usadas nesse capítulo traduzem os caminhos que tenho seguido, para a construção das minhas pertenças a linhagens antropológicas. (Peirano, 1991).

realidades sociais e culturais e os transmitia aos antropólogos⁴⁰, está amplamente alicerçada na sua identidade de género e na posição social que ocupam dentro dos seus grupos de pertença (Moore, 1991; Haraway, 1995; Casares, 2008).

Considerar que a visão dos informantes homens era a visão representativa do todo foi segundo as críticas um dos erros centrais da prática antropológica do período clássico. Por conseguinte, trata-se de combater esta ausência de vozes femininas, tanto enquanto objetos de estudos como enquanto sujeitos de estudo (Moore, 1991; Haraway, 1995; Casares, 2008).

Estas investigações defendem que a invisibilidade ou “silenciamento” das mulheres, não significa uma completa ausência nos estudos desenvolvidos pelos antropólogos clássicos, mas sim que as apresentações e representações da mulher nestes estudos, ocupavam um lugar físico e simbólico secundário. Isto é, há uma invisibilidade, que não se traduz sempre numa ausência, mas sim uma secundarização das vozes femininas; quando estas aparecem, geralmente as questões tratadas são as ligadas ao matrimónio e à família (Moore, 1991:13).

O interesse central seria a procura de respostas e criação de estratégias orientadas pela questão de saber como resgatar a voz e vez das mulheres.

É assim que na década de 70 é criada a “antropologia da mulher”, definida como uma vertente antropológica, cujos pressupostos iniciais seriam de inventariar, de forma crítica e aprofundada, o lugar ocupado pelas mulheres nos contextos socioculturais trabalhados pela antropologia (Moore, 1991; Casares, 2008).

Conforme anteriormente frisado, este empreendimento crítico, começa por referenciar o androcentrismo científico que vigorou durante várias décadas, e que se encerra numa visão parcial, pretensamente representativa do todo, do antropólogo homem; que nas suas pesquisas etnográficas sobrevalorizava as informações facilitadas pelos seus informantes, também eles, na maioria homens.

A etnografia clássica resulta (va) de uma ou numa cadeia de informações parciais, tradutoras do contexto sociocultural estudado e que espelham as relações hierarquizadas entre homens e mulheres. Quando transmitidas e apreendidas *in loco*

⁴⁰ Respondendo às questões colocadas pelos antropólogos na maioria homens.

pelos antropólogos, são tidas em alta consideração, resultantes ainda das suas próprias visões hierarquizadas, tradutoras das suas pertenças subjetivas, enquanto antropólogo, homem e ocidental.

Nesta medida, para Moore, (1991) os antropólogos de então, sofriam de uma “parcialidade ideológica”, trazida do seu contexto sociocultural de origem, ou seja o mundo ocidental. O que significa que os argumentos da antropologia feminista, contra a visão androcentrica da antropologia, são construídos a partir da crítica central de que, as relações de género dos contextos etnografados, são avaliadas a partir dos modelos de relações de género dos seus contextos de origem.

Poder-se-á ainda dizer que é uma medida dos contrários e dos contrastes - se as conclusões ou observações sobre as relações de género nestes contextos são feitas sempre em comparação com as relações e género nos contextos ocidentais, resulta dizer que os primeiros correm sempre o risco de serem categorizados e interpretados enquanto desvio à norma (considerando que a norma são as relações de género nos contextos ocidentais).

Há então uma dificuldade em se distanciar das dinâmicas de género prevalecente nas sociedades de origem do antropólogo, que embora possam internamente não serem consideradas as mais igualitárias, para o caso das relações de comparação entre contextos culturais distintos, são conforme a norma do modelo de comparação. A escrita é assim uma textualização, que reflete forças hierarquizadas. Por um lado, o reflexo das hierarquias internas entre homens e mulheres dos contextos pesquisados, por outro lado o reflexo de hierarquias entre o contexto pesquisado e o contexto de origem do pesquisador.

O “combate” dentro da antropologia a estas *parcialidades ideológicas*, foram protagonizados pelas antropólogas feministas, que procurando uma coerência entre as críticas dirigidas aos seus colegas e as suas posições relativamente ao lugar das mulheres, às noções de igualdade, hierarquia e de género, à ausência /silenciamento das mulheres, reposicionam de forma positiva as mulheres no cenário das ciências sociais.

Mas conforme anteriormente salientado, não se tratou de uma ausência de

vozes femininas. O que se passa é que os códigos linguísticos de comunicação são aqueles ditados pelo “ poder do mundo masculino”. Conforme salienta Moore (1991):

“As estruturas sociais eminentemente masculinas inibem a livre expressão de modelos alternativos e os grupos dominados devem estruturar a sua concepção do mundo através do modelo do grupo dominante” (Moore, 1991: 15).

Posição que faz eco dos argumentos de Ardener (1975) de que as mulheres sentem-se frustradas, por não conseguirem comunicar a partir de vocabulários linguísticos próprios, estando muitas vezes sujeita a vocabulários dos grupos dominantes, os homens.

O que significa que, esse projeto interno de reforma ganha consciência de que trabalhar a partir do ponto de vista das mulheres, implica a introdução de novos vocabulários, entenda-se vocabulários que traduzam a visão das mulheres sobre o mundo, já que homens e mulheres têm “visões distintas” do mundo e concebem distintos modelos de sociedade e de sociabilidades (Ardener, 1975; Moore, 1991).

A agenda de trabalho dessas antropólogas que reivindicam também um lugar enquanto produtoras de conhecimento, alista um conjunto de tarefas etnográficas, tendo sempre as mulheres como informantes privilegiadas. Por outro lado, preconizam um conjunto de questões centrais, orientadoras das pesquisas, cuja pergunta de partida seria: Quais as atitudes e posicionamentos das mulheres, perante o mundo sociocultural em que vivem? Como vêem esse mundo sociocultural?

Deste modo surge a necessidade de definir as bases dessas reivindicações metodológicas, teóricas e epistemológicas, na medida em que tal empreendimento, que procura resgatar a voz das mulheres e tornar visível as suas participações, corre o risco de gorar fracassado, se se traduzir apenas numa junção à antropologia tradicional destas vozes, isto é, o empreendimento tem de provocar mudanças a nível metodológico, teórico e epistemológico.

A tarefa mais central e mais complicada, afirma Moore, é “remodelar e redefinir a teoria antropológica” (Moore, 1991:15). Não se tratava apenas de recolar as mulheres no centro das pesquisas antropológicas, mas reformular e redefinir as bases de trabalho, pois que aquelas posteriormente definidas e trabalhadas, não cumprem

os objetivos desta nova tarefa. Não haveria como trabalhar, a partir das vozes e dos olhares das mulheres, tomando como orientação as “velhas” postulações ou bases teóricas, porque: “limitar-se a incluir as mulheres na antropologia tradicional não resolveria o problema da ‘invisibilidade’ analítica da mulher, não eliminaria o efeito distorcido provocado pelo androcentrismo” (Moore, 1991:15).

Contribuições como as de Moore (1991) ou Haraway (1995) têm exatamente o propósito de discutir criticamente o significado para a antropologia, desta ideia de “visão das mulheres sobre o mundo social”, porque coloca uma questão de caráter metodológico e ao mesmo tempo ideológico.

A partilha da mesma identidade sexual confere às antropólogas mais autoridades e legitimidade para pesquisarem e escreverem sobre as mulheres? As antropólogas têm então mais autoridade, legitimidade e ferramentas identitárias para pesquisarem e escreverem sobre as mulheres, pelo facto de partilharem a mesma “identidade sexual”? O que acontece quando aquilo que as une é a partilha da mesma identidade sexual, mas outros itens importantes as distingue, como seja a “classe”, etnia ou mais ainda, quando as suas concepções, subjetivas, do que é ser mulher são distintas, pois que os sentidos atribuídos ao ser mulher são sociais e culturalmente construídos.

Particularmente quando estas mulheres pertencem a outros contextos culturais, diferentes dos contextos de origem das antropólogas, terão as antropólogas do mesmo contexto étnico e cultural mais legitimidade para pesquisar as mulheres do mesmo grupo étnico, do que as outras investigadoras?

Estas questões atravessam vários trabalhos realizados por antropólogas que reclamam para si o facto de não pertencerem ou não se identificarem com as produções realizadas a partir de uma visão ocidental, e que questionam os perigos da universalização que a própria antropologia feminista impunha. Os riscos a assumir, com a adoção desta postura metodológica, são, no entanto, consideráveis.

Moore (1991) afirma que um deles pode ditar um único destino para antropologia feminista: a sua guetização enquanto disciplina, que redundaria numa eterna imagem de disciplina que “luta” contra a visão dominante masculina, privilegiando as mulheres.

Nessa medida, é importante questionar, de acordo com esta produção antropológica feminista, os perigos da universalidade que a própria produção epistemológica feminista em vários momentos defendeu e usou, criando categorias totalizadoras e universais, como seja a de mulher.

Conforme salientado na introdução da tese, esse é um dos objetivos que orientaram a presente pesquisa: produzir uma desconstrução e deshomogeneização da categoria “mulher cabo-verdiana” evidenciado que os estudos de género devem-se fazer acompanhar de diálogos com outros idiomas, como sejam aqueles que produzem diferenciações em termos de capitais educacionais /académicos ou étnicos.

A universalização da categoria mulher traduziu-se numa tendência para a produção de uma categoria “mulher” suportada por traços biológicos e não culturais. Por conseguinte, o risco é a categoria mulher ser definida com base nesses traços, esquecendo-se do papel central das diferenças culturais contextuais, que originam diferenças, a partir das quais cada mulher e cada sociedade em que ela vive, produzem definições múltiplas, do que é ser mulher.

“O carácter irrefutável das diferenças biológicas entre os sexos não fornece nenhum dado do seu significado social. Os antropólogos estão plenamente conscientes dele e reconhecem que a antropologia feminista não pode pretender que a biologia deixe de ser o fator limitativo e definidor da mulher e elevar, ao mesmo tempo, a fisiologia feminista a uma categoria social que prevaleça sobre as diferenças culturais.” (Moore, 1991:20).

Assim, a introdução de outras variáveis, também elas problematizadas e problematizantes, como sejam a “classe” ou a etnicidade, pode ter o efeito de descontinuidade, facilitando leituras menos universalizantes sobre as experiências de ser mulher e ser homem, contribuindo deste modo para uma “desnaturalização” dessa categoria.

Seguindo a produção disponível da agenda de produção científica sobre as mulheres, importa, por conseguinte, analisar uma das consequências dessa agenda: a produção da categoria mulher.

Essa produção, conforme fica salientado, foi o resultado de uma agenda que, apesar de um trabalho de autopolicimento visível nos trabalhos de antropólogos

como Moore (1991), Strathern (1998, 2006), Haraway (1995), não conseguiu, em geral, escapar à criação de olhares binários sobre as relações de género. Isto é, a antropologia da mulher, ao procurar resgatar a voz das mulheres, fê-lo muitas vezes apoiando-se na ideia de que as experiências de vida das mulheres podem ser consideradas idênticas, independentemente de outros fatores de diferenciação.

Tais experiências são tidas como suficientes para criar um sentimento de pertença a um grupo homogéneo e singular, cujo denominador comum é o facto de viverem em contextos sociais e culturais que as tornam vítimas, dos homens, sobretudo.

Poder-se-á afirmar que, apesar da agenda de pesquisa da antropologia da mulher nos anos 70 pretender resgatar a voz das mulheres, uma das consequências foi a aquisição de olhares essencialistas (Moore, 199; Casares, 2008).

Por outro lado, essa perspetiva singularizante ofusca a possibilidade de olhar para as mulheres enquanto membros de contextos culturais e sociais diferenciados, que vivem e possuem experiências de vida também elas diferenciadas, ou seja, havia que pluralizar os olhares, para contemplar as mulheres nas suas pluralidades.

Críticar a ciência antropológica, pela sua prática de exclusão, mas limitar-se a valorizar apenas aquele que foi excluído (as mulheres), resulta ou resultaria também noutras exclusões. Terá sido este o argumento central para as profundas reformulações metodológicas e epistemológicas que a antropologia da mulher sofre a partir dos anos 80, e que desemboca na formação da antropologia do género.

Pluralizar os olhares não foi o único reparo ao empreendimento inicial da antropologia da mulher, que se reformula para a antropologia do género. A necessidade de trabalhar as mulheres, a partir dos seus contextos culturais e sociais também significou um exercício de reavaliação dos exageros dos determinismos biológicos (Casares, 2008).

Para evitar os riscos de essencialismo e de reificação, podemos notar que a então antropologia da mulher desenvolveu um trabalho de aperfeiçoamento disciplinar, promovendo reformulações metodológicas e epistemológicas, centrais.

A antropologia feminista⁴¹ apercebe-se que uma das importantes reformulações passa por trabalhar o gênero enquanto conceito social e cultural central, que organiza as relações sociais e as sociedades. Estrategicamente, o chamado feminismo ocidental é acusado de ter criado uma categoria grupal uniforme e universal de “mulheres”, com uma coerência biográfica universal e partilhando os mesmos desejos, interesses, lutas e desafios. Essa uniformidade não abala a unidade grupal pela existência de potenciais diferenças identitárias de classe, etnia, “raça”, fazendo com que os pressupostos de análise e caracterização das relações de gênero sejam também universais.

Esses pressupostos são, em alguns casos, políticos, e que estão subjacentes às metodologias e às estratégias analíticas, ou seja, ao modelo de poder e de luta que implicam e sugerem. Deve-se também frisar que a produção antropológica, a partir da etnografia e da escrita de textos etnográficos clássicos, mostra uma perspectiva parcial, que obriga a uma reflexão sobre o significado da objetividade (Haraway, 1995).

Segundo Haraway⁴² o ocidente e a produção de conhecimento que daí emana, têm seguido um caminho falacioso de procura de universalidade, que não problematiza a questão da objetividade: “A história é uma estória que os entusiastas da cultura ocidental contam uns aos outros; a ciência é um texto contestável e um campo de poder...” (Haraway, 1995: 11).

Questionar esse texto, implica a adoção da objetividade como postura de produção de conhecimento, mas não aquela objetividade do tipo universalista, mas sim, aquela que é localizada e parcial.

Haraway (1995) defende que a produção da objetividade implica uma visão capaz de associação direta e constante entre objetividade e localização dos saberes, que desemboca na adoção da parcialidade como inerente a essa produção. Localizar os saberes nos torna mais responsáveis da nossa produção e nos afasta da tentação da adoção de uma visão relativista, não problematizada.

⁴¹ As duas obras pioneiras para a criação das bases de antropologia feminista, foram, contudo: *Woman, culture and society* (1974) que teve como organizadoras Michelle Rosaldo e Louise Lamphere. A segunda obra, *Toward an anthropology of women* (1975) foi organizada por Rayna Reiter.

⁴² Historiadora e Bióloga.

Afiança por conseguinte que:

“O relativismo é uma maneira de não estar em lugar nenhum, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte. A ‘igualdade’ de posicionamento é uma negação de responsabilidade e de avaliação crítica. Nas ideologias de objetividade, o relativismo é o perfeito gémeo invertido da totalização; ambos negam interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial; ambos tornam impossível ver bem” (Haraway, 1995:24).

3.2. Agenda de pesquisa dos estudos de género, na antropologia⁴³: entre a busca da universalidade da mulher e o projeto de desconstrução da mulher universal.

Na busca das nossas referências enquanto antropólogos, somos sempre confrontados com o percurso histórico da antropologia enquanto ciência das humanidades e saber humanista que busca compreender e estudar o Homem, sociedades e culturas.

No capítulo sobre a minha experiência de construção identitária enquanto antropóloga, explanei de forma mais alargada os contextos relacionais que circunscrevem esse processo de construção identitária, mas importa recuperar a discussão para a análise de duas estradas por onde temos caminhado no debate sobre as questões de género.

Parece-me central que se atenha no facto de que, a construção da agenda de estudos de género também esta marcada pelo debate entre o caminho do relativismo e/ou do universalismo (Segato, 1998), recuperando a posição provocatória de Haraway (1995).

Mais concretamente, importa produzir uma retrospectiva do período inicial da construção dessa agenda (década de 70), para examinarmos a presença desse conflito, entre o universalismo e o relativismo enquanto forma de abordar a construção de ser, sobretudo mulher.

Se atermos às construções mais universalistas, não será exagerado afirmar que as contribuições para o debate do feminismo nas ciências sociais, particularmente

⁴³ Privilegiando o diálogo interdisciplinar, a reflexão evocara contribuições vindas de outras áreas das ciências sociais.

aquelas iniciadas na década de 70, procuraram comprovar a universalidade da subordinação das mulheres, mostrando que as mulheres são vítimas do contexto sociocultural em que vivem, que as oprime e as coloca no lugar de dominadas (Segato, 1998; Casares, 2008).

Com efeito, o projeto de construção dessa agenda de pesquisa, foi construída a partir de uma perspectiva binária, que valoriza as dicotomias entre natureza e cultura, público e privado, dominador e dominado. No geral, procuram comprovar e justificar a dominação masculina universal sobre as mulheres, a partir das teses de que as mulheres estão mais próximas da natureza, sobretudo se considerarmos o seu papel de reprodutoras (Ortner, 1974, 1996), e estão reservadas ao espaço privado, enquanto os homens estão no domínio público, lugar de produção e de participação (Rosaldo, 1974).

Teses binárias, pode-se assim dizer, considerando que o pensamento feminista, da década de 70, foi fortemente marcado pelas contribuições estruturalistas de Levi-Strauss, de que as sociedades se organizam sempre a partir de oposições binárias (Casares, 2008).

Strathern (1998, 2006) é uma das vozes crítica da ideia de universalidade do género. Esta considera que o género é um conceito ocidental, e que nessa medida, a sua importação para outros contextos analíticos, lugares privilegiados de fazer antropologia, origina necessariamente uma interpretação reificante e essencialista das relações sociais e culturais dessas “geografias”. Existem diversidades de estradas/entradas (Strathern, 1998, 2006).

Como afirma Strathern (2006)

“Em virtude da natureza e da constituição do debate, qualquer exemplar dessa produção deve ocupar uma posição nesta questão: não há nenhum que não seja um ponto de vista, nem que deixe de contribuir internamente para o debate, ou que externamente se oponha a suas premissas.” (Strathern, 2006: 62).

Uma colocação no debate que para Strathern obriga a repensar o pressuposto da imparcialidade, na medida em que:

“Os relatos etnográficos de outras sociedades não podem ser vistos como simplesmente elucidações mais ou menos imparciais a respeito da subordinação ou da liberdade das mulheres. Eles dividem o campo entre, os que consideram a desigualdade como universal nas relações entre os sexos, e os que a vêem como um produto de formas sociais particulares.” (Strathern, 2006: 62).

Tomar a estrada/entrada (Strathern, 1998, 2006) da universalidade, significou para algumas investigadoras, a produção de argumentos que identificam essa hierarquia e consequente subordinação.

Em *O Gênero da Dádiva*, Strathern apresenta-nos a partir de um *experimento narrativo*, uma proposta analítica, que creio ser das maiores inovações dos últimos anos, nos estudos de gênero. As propostas de Strathern colocam-nos perante uma leitura *genderizada* (*Gendered*) da dádiva, para provocar um abalo antropológico na leitura da dádiva, já que até então não se contemplava a dimensão do gênero, como organizador das relações que ocorrem durante as trocas.

Strathern critica o método comparativo da antropologia e a importação de quadros epistemológicos do ocidente, por parte das ciências sociais e do feminismo, ambos “localizados” no ocidente, que produzem uma visão universalista das dinâmicas de gênero⁴⁴.

A partir da sua pesquisa entre os Hagan, Strathern analisa criticamente conceitos como sociedade, indivíduo, concebidos a partir do “ocidente” e que esvaziam as possibilidades de contemplar a relação como o centro de produção da antropologia.

Tal empreendimento antropológico, significa que para Strathern, e a partir dos Hagan, não faz sentido falar em sociedade e indivíduos, considerando-os conceitos ultrapassados. Mas não se trata de afirmar que estes não existem, mas porque limitar-se a debate-los a partir de uma perspectiva universalista, significa apostar num conceito criado e importado, que não resulta da análise empírica.

⁴⁴ Vale lembrar que Strathern considera que entre a Antropologia e o Feminismo existe uma relação incomoda (Strathern, 2009).

Para a visão exógena (ocidental):

“Sociedade e individuo constituem um par terminológico intrigante, porque convida-nos a imaginar que a socialidade é uma questão de coletividade, que ela é generalizante, porque a vida coletiva é de caráter intrinsecamente plural. A ‘sociedade’ é vista como aquilo que conecta os indivíduos entre si, as relações entre eles. Assim, concebemos a sociedade como uma força ordenadora e classificadora, e nesse sentido, como uma força unificadora que reúne pessoas, que de outra forma, se apresentariam como irredutivelmente singulares.” (Strathern, 2006: 41).

Para Strathern, entre os melanésios não se aplica uma separação hierarquizada entre sociedade e individuo, e nem uma visão singularizante dos indivíduos, na medida em que constituir-se enquanto pessoa, não passa por um processo de dominação da sociedade sobre o individuo. As pessoas melanésias constituem-se como pessoas, a partir de um processo de composição:

“Embora os eventos coletivos de fato reúnam diferentes pessoas, não é para ‘transformá-los’ em seres sociais. Pelo contrário, pode-se mesmo argumentar que tais eventos coletivos despluralizados, têm para eles um caráter tão amoral e antissocial, como o têm as pessoas autónomas, preocupadas apenas com seu próprio interesse.” As relações em questão envolvem antes homologias e analogias do que hierarquia.” (Strathern, 2006: 42).

Strathern afirma que para lá dos mapas e produções conceituais ocidentais, é necessário considerar outras formas de produção conceitual, que elimine a tendência hierarquizante e impositiva do conhecimento ocidental. Centrando-se na questão de gênero, Strathern argumenta que, para os melanésios não interessa uma visão binária das relações de gênero estanque, pré-estabelecidas.

Nesse contexto, a construção identitária de gênero faz-se num jogo de composições, que são manejados em diferentes interações, permitindo a construção de multiplicidades e mudanças. Os melanésios fazem-se homens e mulheres nas diferentes interações que originam essas multiplicidades, longe da dicotomia homem-mulher que o ocidente (antropologia e pensamento feminista) tenta universalizar.

As propostas de Strathern serão testadas no contexto das relações intrassexuais, entre as “mulheres cabo-verdianas”, sobretudo no que toca ao papel da reciprocidade, considerando que as mulheres com escola são *parceiras* de mulheres sem escola, na composição de si, enquanto “mulher cabo-verdiana”.

“Pessoas compósitas, isoladas, não se reproduzem. Embora, na verdade, seja apenas em um estado unitário que alguém pode unir-se com outrem para formar um par, são as relações diadicamente concebidas que constituem a fonte e o resultado da ação. Os produtos de relações - incluindo as pessoas que elas geram - tem inevitavelmente origens duais e são, portanto, internamente diferenciadas...Uma dualidade Interna é exteriorizada ou propiciada pela presença de um parceiro: o que era uma ‘meia’ pessoa torna-se ‘um’ de um/ par.” (Strathern, 2006: 43-44).

Recuperando a questão da universalização, para Rosaldo (1974), a universalização da subordinação da mulher, mostra-se evidente na divisão estrutural entre o espaço contextual e relacional, do público e do doméstico, em que às mulheres é universalmente reservado o espaço doméstico em contraponto ao espaço público lugar dos homens (Rosaldo, 1974).

Rosaldo argumenta que há uma ligação íntima entre a possibilidade de uma sociedade ser mais igualitária e a participação dos homens na vida doméstica. Considera que nas sociedades modernas, as mulheres estão mais confinadas ao espaço doméstico, fruto da sociedade mais desigual. Nas sociedades modernas, as mulheres conseguem alcançar os homens, quando estes voltam para dentro de casa, para compartilharem a vida doméstica e as suas tarefas inerentes (Rosaldo, 1974; Casares, 2008).

Sem ser capaz de definir claramente quando e onde começa o público e o privado, a adoção de uma perspectiva universalista sobre público e doméstico (Casares, 2008) leva Rosaldo (1974) a produzir uma visão binária e etnocêntrica dessas duas dimensões onde ocorrem relações de gênero e de poder.

Por seu turno e ainda no auge do debate feminista nas ciências sociais, Sherry Ortner coloca a seguinte questão: *serão as mulheres mais ligadas à natureza e os homens à cultura?* (Ortner, 1974, 1996).

Ortner considera que existe essa relação binária, argumentando que a cultura busca sempre se sobrepor à natureza, ultrapassando-a, e que as mulheres são consideradas como fazendo parte da natureza, pelo que a cultura julga natural a subordinação das mulheres (Ortner, 1996).

Justifica essa aproximação das mulheres à natureza, a partir da análise, sobretudo do corpo e das funções reprodutivas das mulheres.

Considerando que:

“Woman's body and its functions, more involved more of the time with "species life," seem to place her closer to nature, in contrast to man's physiology, which frees him more completely to take up the projects of culture; woman's body and its functions place her in social roles that in turn are considered to be at a lower order of the cultural process than man's; and woman's traditional social roles, imposed because of her body and its functions, in turn give her a different psychic structure, which, like her physiological nature and her social roles, is seen as being closer to nature” (Ortner, 1996: 27).

Contudo, num exercício de redimensionamento da dimensão universalista, Rosaldo publica, anos depois, um artigo onde reflete criticamente os usos e abusos da antropologia na análise transcultural da dominação sobre as mulheres.

“Dominação masculina, apesar de aparentemente universal, não assume nos termos atuais de comportamento, um conteúdo ou forma universal. Pelo contrário, as mulheres, tipicamente têm poder e influência na vida política e econômica, apresentam autonomia frente aos homens em suas ocupações, e raramente se encontram confrontadas ou constrangidas pelo que poderia ser o fato bruto da força masculina.” (Rosaldo, 1995: 9).

Para Rosaldo (1995) é necessário uma mudança de foco. Ao invés de estarmos preocupados em comprovar a universalidade da opressão, a antropologia deve concentrar na procura das razões contextuais que estão na base das relações de gênero, e sobretudo, na análise do modo como se dá a produção das diferenças e das desigualdades nessas relações.

Nessa linha, Rosaldo (re) coloca-se numa outra estrada, aquela que procurando criticar a tendência de vitimização das mulheres, por parte das ciências sociais, posiciona-se na linha daquilo que Lipovestky (1997) considera ser um *novo feminismo*: “Que reivindica o poder em igualdade com os homens, que procura reconciliar as mulheres com o prazer de vencer, e com o espírito de competição, que as convida, desembaraçadas que estão das suas antigas inibições, a partir ao assalto da hierarquia. Após o feminismo vitimário, eis chegada a hora de um ‘feminismo do poder’” (Lipovestky, 1997: 258).

Nova perspectiva que dá primazia ao fomento da igualdade entre homens e mulheres, e que enaltece as manifestações de poder e de resistência⁴⁵ das mulheres, diferente do anterior feminismo, que acentuava a condição das mulheres, enquanto vítimas.

Nessa linha, deve-se destacar o papel da etnografia como prática de desconstrução do projeto universalista da dominação masculina sobre as mulheres. Isto é, as investigadoras aqui referenciadas, posicionam-se contra a ideia de confirmação, quase que apriorista, da universalidade da dominação, defendendo que mais do que comprovar a tese de que as mulheres são vítimas, deve-se enfatizar um programa de pesquisa etnográfica que dê primazia à recolha de vivências contextuais e locais.

Devemos contudo considerar, que este posicionamento a favor da etnografia no estudo do género, não é um empreendimento atual, se tivermos em conta, que a procura de argumentos para a defesa do género como construção social e cultural que não se ate apenas aos fatores biológicos, foi um dos objetivos centrais dos estudos empreendidos por Margaret Mead. Antropóloga da Escola de Cultura e Personalidade, Mead, empreende várias investigações etnográficas (com início nas ilhas Samoa), a

⁴⁵ “Para cada caso em que vimos mulheres limitadas ou coagidas por homens poderosos ou por suas responsabilidades maternas ou domésticas, poder-se-iam citar casos demonstrando a capacidade feminina de reagir, protestar em público, executar tarefas físicas árduas, e até subordinar as necessidades de crianças (em casa ou nas suas costas) aos seus desejos de trabalho, viagem, amor, política ou negócios. Para toda a crença na fraqueza ou irracionalidade femininas, ou na impureza do sangue menstrual, pode-se achar outras sugerindo a fragilidade das demandas masculinas e celebrando a mulher por seu papel reprodutivo, sua sexualidade ou pureza, sua fertilidade ou talvez força maternal.” (Rosaldo, 1995:9).

partir dos finais da década de 20. É para muitos investigadores a pioneira do projeto de construção de uma Antropologia do Género (Vale de Almeida, 2000; Casares, 2008).

Do seu empreendimento etnográfico e antropológico, destaca-se a busca pela recusa em aceitar a tese da universalidade de comportamentos na adolescência. A partir das investigações realizadas nas ilhas Samoa, Mead mostra-nos que a vivência do período biográfico considerado adolescência, não é universal e nem tão pouco resultado da natureza⁴⁶.

Para Mead, os factos ou fatores que organizam a vida dos adolescentes, devem ser encontrados na cultura a que pertencem, isto é, deve-se considerar os efeitos da cultura, enquanto condicionadores que organizam a vivência e as práticas dos adolescentes. Por conseguinte, ser adolescente nos Estados Unidos de América não é o mesmo que ser adolescente nas ilhas Samoa. A filiação à Escola de Cultura e Personalidade, que lhe permite aproximar-se de outras referências, como Franz Boas e Ruth Benedict, torna-lhe também defensora da prática do relativismo cultural, como importante postura metodológica e epistemológica para a análise do condicionamento social, na elaboração dos comportamentos considerados masculinos e femininos.

Embora não usando o conceito de género, Mead, que trabalha na Nova Guiné, entre três tribos (Arapesh, Mundungumor e os Tchambuli), continua à procura de mais dados e informações para trabalhar a sua tese de que a adoção de métodos etnográficos de comparação, permitem colocar em confronto, culturas diferentes. Culturas essas onde se pode encontrar três personalidades sociais distintas, que mostram três tipos de comportamento de homens e mulheres nessas culturas, permitindo substituir os radicalismos do determinismo biológico pela tese do determinismo cultural (Vale de Almeida, 2000).

Trabalhando sempre com variáveis como sexo e idade, Mead inova dentro do campo da antropologia, introduzindo a tese de que é importante considerar que:

“Quando ponderamos o comportamento do típico homem ou mulher Arapesh, em contraste com o do típico homem ou mulher Mundugumor, a evidência é

⁴⁶ Merecem ser também referenciadas as contribuições de Gregory Bateson, a partir das pesquisas que realizou entre os latmul. A sua descrição do Naven, permite-nos identificar a presença de abordagem género, ainda que criticada à luz das reformulações atuais sobre as construções de feminilidade e masculinidade.

esmagadoramente a favor da força de condicionamento social...Só ao impacto do todo da cultura integrada sobre a criança em crescimento, podemos atribuir a formação dos tipos contrastante.” (Mead, 2011: 268).

O que para Vale de Almeida significa dizer que:

“ A partir de Mead a antropologia estava pronta para dar o salto qualitativo do feminismo. Assim como as sociedades ocidentais que a produzem estavam prontas para uma radical reformulação dos géneros. O Antigo Regime Sexual acaba com décadas de atraso em relação às suas vertentes social, económica e política.” (Vale de Almeida, 2000: 104).

A partir das contribuições de Mead, encontramos as bases fundacionais que edificam as produções feministas, particularmente aquela que vê na premissa, o género é uma construção social, diferenciando-se por conseguinte do sexo (algo natural) e que serve assim a agenda (política) feminista, que procura argumentos para demonstrar que a subordinação das mulheres é universal.

É importante proceder à desconstrução da categoria mulher na sua aceção universal, enquanto experiência de ser mulher, partilhada universalmente, tendo como base a dominação masculina (Bourdieu, 1999). Uma desmontagem que se posiciona contra os universalismos e que também se coloca contra os extremos do relativismo, que não permite posicionamentos de carácter político, por exemplo (Almeida, 1995). Esta será matéria para a próxima secção. Antes importa, no entanto, convocar contribuições vindas de outras áreas, contemplando a transdisciplinaridade do género, o que permite enriquecer o mapeamento que tenho vindo a fazer sobre as construções de masculinidade e feminilidade. Para esse efeito convido Butler⁴⁷ (1993, 2003). As suas contribuições são incontornáveis para uma análise crítica sobre as produções acerca do género, e a sua importância reside, creio, no facto de permitir-nos sair de uma zona de conforto, em que apenas nos satisfaz considerar que sexo é biológico e que género é uma construção cultural. Isto é, limitar-se a comprovar que o género é uma construção cultural, que se opõe ao sexo, dimensão biológica, que pode

⁴⁷ Não cabe aqui uma análise aprofundada de todas as contribuições que Butler tem dado para os estudos de género. Interessa-me sobretudo as suas contribuições sobre a permutabilidade do género e as críticas à construção do sujeito uno, de mulher (es). As suas duas principais obras são: *Gender Trouble* (1990) e *Bodies That Matter* (1993).

levar a uma essencialização do gênero, na medida em que não é problematizada como uma construção em construção. Assim é importante ler e escutar as contribuições que têm vindo a problematizar o caráter de performatividade do gênero.

Em *Problemas de Gênero*, Butler (2003) afirma que:

“As supostas universalidades e unidade do sujeito feminino, são de fato, minadas pelas restrições do discurso representacional em que funcionam. Com efeito, a insistência prematura num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria una das mulheres, gera inevitavelmente, múltiplas recusas a aceitar essa categoria” (Butler, 2003: 21-22).

Esses posicionamentos de Butler, perante a construção da identidade de gênero, permitem-na criticar a interligação entre sexo e gênero, produzida pelas feministas, numa lógica binária, macho/fêmea/masculino/feminino.

Com efeito, para Butler, mesmo que se suponha que o sexo, na sua conceção binária, possua estabilidade, isto não quer dizer que, construir-se enquanto homem ou enquanto mulher implique exclusivamente, interpretação de corpos masculinos e femininos, respetivamente. Criticando a ideia de existência de uma relação mimética entre gênero e sexo, argumenta também, que mesmo que se considere o sexo enquanto estrutura binária, não significa que se atenha apenas a uma conceção binária (Butler, 2003).

Propondo que se considere também o sexo como construção cultural:

“Talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma...ele é também, o meio discursivo/cultural pelo qual ‘a natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’, é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultural, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura.” (Butler, 2003: 25).

A partir dessa *sugestão*, Butler problematiza e critica a estratégia feminista de criação de um sujeito estável, universal e uno, de mulher (es), defendendo, pelo contrário, que esse sujeito só pode ser tomado no seu processo constante de construção.

Butler reconhece que a estratégia de criação, por parte das feministas, de um sujeito uno, serve a propósitos políticos de representação das mulheres. Como a própria afirma, é preciso haver um sujeito uno, a ser representado e a ser *emancipada* (Butler, 2003).

Assim para Bulter, o sujeito faz-se a partir de performatividades, de conjuntos de atos que fazem o sujeito, o que significa contemplar o sujeito não como causa/causador das performances mas enquanto efeito desses atos. Não existe segundo Butler, sujeitos pré-existentes a desempenhar atos.

As suas contribuições são importantes para o posicionamento que faço, perante o estudo do género entre os Cabo-verdianos, na medida em que a desmontagem do sujeito “mulher cabo-verdiana”, coloca-nos perante a proposta de crítica à unicidade desse sujeito, mostrando que o género faz-se de interações, de negociações, performatividades.

Performatividades que não significam uma completa autonomia do sujeito, pois que elas acontecem dentro de um quadro heteronormativo, que pode “castrar” possibilidades de fuga.

3.3. Vivências situacionais das pertenças de género em diferentes geografias.

3.3.1. Críticas ao feminismo ocidental e à criação da categoria “mulheres do terceiro mundo”.

Várias investigações (Spivak, 1988; Mohanty, 2008; Mendoza, 2010; Bidaseca, 2010; Espinosa; 2010)⁴⁸ que se posicionam contra a hegemonia da agenda de pesquisa do feminismo ocidental, têm construído um corpo de literatura de crítica a esta agenda⁴⁹.

⁴⁸ Feministas Pós-coloniais (Castillo, 2008) que :Con sus críticas a los esencialismos feministas, las académicas poscoloniales nos muestran que estas perspectivas universalistas del patriarcado y de las mujeres no sólo hacen “representaciones erróneas” de las mujeres que no comparten las características de las “normas de género” que se presumen, sino que se trata de discursos con efectos de poder que colonizan las vidas de las mujeres” (Castillo, 2008:88).

⁴⁹ Estas contribuições de Mohanty e do grupo das feministas pós-coloniais, orientaram os meus posicionamentos perante a construção de pesquisas e de escrita sobre as relações de género entre os cabo-verdianos. Considerá-las como incontornáveis para a produção da agenda endógena de pesquisa nos estudos de género, em Cabo Verde e/ou entre os cabo-verdianos, parece-me altamente desafiador.

De um lado, esta crítica dirige-se a uma visão universalista da experiência de ser mulher, apoiando-se na ideia de que as mulheres “são irmãs da mesma luta” (Mohanty, 2008), e ao feminismo universalista (Castillo, 2008).

Por outro lado essas investigações criticam a produção da categoria de “mulher do terceiro mundo pelo *“feminismo ocidental”* e pelo *“feminismo do terceiro mundo”* (Mohanty, 2008; Castillo, 2008), que subalterniza as mulheres de “terceiro mundo” (Spivak, 1988).

A centralidade do lugar de enunciação (Bhabha, 1994) na construção do conhecimento, é um dos aspectos centrais, para o grupo dos estudos subalternos e pós-colonial, da qual é referência incontornável, Gayatri Chakravorty Spivak.

Spivak, nascida na Índia, centra toda sua produção crítica à volta dos efeitos que a produção do conhecimento moderno (Ciência moderna) teve sobre a subalternização do Outro e do conhecimento que é produzido fora desse espaço hegemónico.

Said (1996), assim como Bhabha (1994), considera que o modelo de produção de conhecimento sobre o Outro, é bitolado a partir do ocidente, no sentido em que, o Outro é sempre analisado em referência comparativa com o ocidente, de forma hierarquizadas. As diferenças e semelhanças entre o Nós (Ocidente, Norte, centro) e os Outros (não-ocidente, Sul, periferia), resulta da hegemonia da *check-list* identitária (Thiesse, 2000) do ocidente (Norte).

Assim, na geografia política do conhecimento, Spivak pergunta, se *Pode o Subalterno Falar* (Spivak, 1988), o que remete para as (im) possibilidades que o subalterno tem de falar, já que não lhe é permitido falar, e por outro lado, para as suas possibilidades de fala, considerando as suas habilidades de falar.

Existe segundo Spivak, uma violência epistémica que transforma o sujeito colonial num Outro (Spivak, 1988). Por conseguinte, dentro dessa agenda de crítica à hegemonia do conhecimento moderno ocidental, Spivak considera que a tarefa a ser empreendida pelos intelectuais, é a de garantir condições de possibilidade para que o subalterno fale e que seja escutado, sem intermediação, sem ser representado.

Para Spivak, a referência central de subalternidade são as mulheres, e usando o exemplo das mulheres indianas e da prática da imolação das viúvas (Sati), desdobra a sua questão numa outra: Pode a mulher subalterna falar? (Spivak, 1988).

Considera que:

“If in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow.” (Spivak, 1988, 81-82).

Na esteira da sua participação no projeto feminista de resgate da voz das mulheres, Spivak considera que a tarefa acima referenciada - de criação de possibilidades para a fala dos subalternos - , deve ser empreendida, sobretudo pelas mulheres intelectuais.

Por seu lado, Mohanty (2008) mostra como esta categoria de “mulher do terceiro mundo” é encarcerante e monolítica, produtor de imagens distorcidas das diferenças de ser mulher, em resultado de um discurso colonizador, que se ate a geografias de poder, considerando a divisão norte-sul, colonizador – colonizado.

Para a investigadora, deve-se reconhecer que o feminismo ocidental, ao se referir às primeiras como ocidentais, criam assim dicotomias entre o nós (mulheres ocidentais) e os outros (mulheres não – ocidentais /mulheres de terceiro mundo).

Estas categorizações são tidas como o resultado das forças de poder existente entre estas geografias, e que se consideravam transparecer na identidade de género das mulheres do “terceiro mundo” e das mulheres do “primeiro mundo”.

Esta prática de dicotomização ou de *outridade* não é exclusiva das mulheres do terceiro mundo, produzido pelo “feminismo ocidental”. Também se verifica a mesma *estratégia analítica* por parte das feministas não ocidentais, na medida em que as académicas de contextos africanos ou asiáticos também apresentam as mulheres dos seus contextos como sendo outras, a partir do uso da pertença e diferença de classe, por exemplo (Mohanty, 2008). Pelo que a estratégia de “outridade” esta sempre presente. O que muda são os idiomas mais evidenciados, quando colocados em diálogo, conforme os protagonistas.

Colocando o gênero entre aspas, Mohanty (2008) reconhece e chama atenção para a existência de cargas simbólicas de diferenciação política, económica, social, geográfica, entre “terceiro mundo” e “primeiro mundo”. Com efeito, as imagens de um e de outro, traduzem hierarquias e representações do “primeiro mundo”, como detentor de uma posição positiva e favorável, e por conseguinte, dominante em relação ao “terceiro mundo”, resultante das relações históricas entre estas geografias⁵⁰, pelo que propõe que se fala da existência de uma colonização discursiva, produzida por parte da teoria feminista ocidental:

“os textos feministas...colonizam de forma discursiva as heterogeneidades materiais e históricas das vidas das mulheres no terceiro mundo, e portanto, produzem/representam um conjunto singular, a ‘mulher do terceiro mundo’, uma imagem que parece construída de forma arbitrária, mas que carrega consigo uma assinatura legitimadora do discurso humanista do ocidente.” (Mohanty, 2008:121).

Quando se refere à colonização discursiva, produzida por parte da teoria feminista ocidental, estas investigadoras (Haraway, 1995; Mohanty, 2008; Mendoza, 2010; Bidaseca, 2010; Espinosa; 2010, Bidaseca e Laba, 2011) defendem que há uma imagem reducionista e homogênea, que nos dá conta de um exercício de poder por parte do discurso feminista ocidental, que re(a)presenta as mulheres do terceiro mundo enquanto oprimidas.

Essas representações homogeneizadas dos percursos biográficos das mulheres, nos chamados países do terceiro mundo, têm de ser lidas com distanciamento necessário, sob pena de serem usadas como instrumentos políticos, legitimadores do domínio e das diferenças entre o “primeiro mundo” e o “terceiro mundo”. Uma instrumentalização política que é muitas vezes anexada ao imperialismo, sobretudo quando as leituras dessas produções científicas são feitas a partir do “terceiro mundo”.

É importante, todavia, realçar que essas investigadoras constatarem que o etnocentrismo não pode ser atribuído apenas às mulheres do primeiro mundo, que falam sobre as mulheres do terceiro mundo. Significa dizer que, mesmo que se

⁵⁰ Tendo sido a colonização um dos momentos históricos fundamentais para a criação de tais categorias dicotomizantes.

posicionem enquanto investigadoras do Sul, com uma agenda de investigação que procura introduzir cortes e renovações nos estudos de género, essas precisam fazer um trabalho constante de autopolicionamento⁵¹.

Há a assunção da ideia de que o grupo como um todo, é um grupo oprimido, e automaticamente se interliga esta opressão grupal às “mulheres médias do terceiro mundo”.

A vida destas mulheres do “terceiro mundo”, é o resultado de uma conexão entre o facto de pertencerem ao sexo feminino e de serem mulheres deste lugar. Lugar geográfico, e ao mesmo tempo simbólico, de pobreza, de ausência de possibilidades de mobilidade social, fortemente controlada pelas suas pertenças culturais que lhes encarcera.

Se escutarmos as representações gerais, então produzidas sobre as mulheres, e tendo em consideração a dialética de produção de representações, as imagens produzidas sobre as mulheres do “terceiro mundo”, contrastam com as representações e apresentações que se tem sobre as mulheres do primeiro mundo.

De que falam as investigações sobre as “mulheres do terceiro mundo”?

Numa inventariação das temáticas recorrentes nos estudos das “mulheres do terceiro mundo” (Mohanty, 2008) mostra-nos também uma homogeneização da categoria de “mulheres do terceiro mundo”, apoiando-se nas ideias de que estas não têm poder e são por isso vítimas do sistema (colonial, das políticas de desenvolvimento, sobretudo, económico, do sistema familiar árabe e do Código Islâmico, da mutilação genital feminina, etc.).

Segundo a autora, o que existe de comum nos textos que toma como referência, é que há uma objetificação, embora muitas vezes com intenção de as trabalhar de forma positiva. Essas mulheres são vistas como objetos, e vítimas das instituições, e esta objetificação necessita ser criticada, na medida em que podem conduzir à cristalização e essencialização dessas mulheres.

⁵¹ Voltarei a esse ponto na discussão sobre a agenda de pesquisa em Cabo Verde.

É o caso das mulheres como vítimas de violência masculina. Citando o trabalho de Hosken (1981), a autora afirma que o seu trabalho sobre a Mutilação Genital Feminina (MGF) baseia-se apenas na ideia única de que, ela serve para “mutilar o prazer sexual e satisfação das mulheres”, o que se traduzirá num controlo da sexualidade e capacidade de reprodução da mulher (Mohanty, 2008).

Este controlo serve o propósito político de conseguir que as mulheres sejam dependentes, e subjugadas aos homens, e para tal o texto defende que os homens trabalham entre si, num consenso global, para que garantam essa dependência e subjugação das mulheres.

Defende-se que as mulheres são vítimas do controlo masculino, sentem-se controladas e “sexualmente oprimidas” por estes, e que nessa medida a posição social que estas ocupam é determinada por este controlo.

“Definir as mulheres como vitimas arquétipos, converte-as em ‘objetos’ que se defendem”, converte os homens em ‘sujeitos que exercem violência’, e a (toda) sociedade em dois grupos - aqueles que detém poder (homens), e aqueles que carecem de poder (mulheres) ” (Mohanty, 2008: 130-131).

Esta dicotomização e interligação entre pertenças de género e detenção ou não de poder, deve, segundo a autora, ser tomada com cuidado, e é preciso considerar uma análise mais contextual e local, e menos universalista e global. Isto é, adoção de uma postura que facilita uma leitura e interpretação da violência masculina, enquanto facto e acontecimento vivido e experienciado, de sociedade em sociedade, e não como algo comum em termos de vivência, com as mesmas intensidades, práticas e significados, por todas as sociedades.

Na mesma linha, Mohanty critica as conclusões de Lindsay (1983), que no seu trabalho sobre as mulheres no “terceiro mundo”, argumenta que as mulheres vivem numa dependência que se torna universal. Criticando essa conclusão, Mohanty observa que, se o único elemento que serve de unificador enquanto grupo, para as mulheres do terceiro mundo, for a partilha da dependência, estas seriam vistas como grupo apolítico, sem estatuto enquanto sujeitos.

É preciso não esquecer que as mulheres do terceiro mundo tiveram um papel importante em lutas políticas de referência, como sejam, as lutas contra as diferenças e hierarquias de classe, raça, género e contra o imperialismo colonial.

Para Mohanty, as observações de Lindsay (1983), mostram mais uma vez que muitas investigadoras preferem recorrer a caracterização das mulheres enquanto um grupo vitimizado.

Por outro lado, Mohanty argumenta que:

“As mulheres do continente africano podem ser caracterizadas descritivamente como ‘mulheres de África’, mas os problemas surgem, quando o termo ‘mulheres de África’ se converte num grupo sociológico homogéneo, caracterizado pelas suas dependências comuns ou sua falta de poder (ou ainda pela sua força): estamos dizendo demasiado, e muito pouco ao mesmo tempo.” (Mohanty, 2008:132).

A investigadora não retira a importância do género e seu *potencial descritivo*, o que crítica é o seu uso demasiado exclusivo e privilegiado, que enfatiza as diferenças de género, enquanto fonte de opressão (Mohanty, 2008).

E argumenta mais uma vez, que é preciso criticar a colocação à priori das “mulheres de África”, enquanto “despojadas de poder”, oprimidas, subordinadas.

O problema com esta estratégia analítica, segundo a autora, é que considera, que as mulheres e os homens são à priori, sujeitos políticos e sexuais, antes mesmo de entrarem no cenário das relações sociais (Mohanty, 2008). Nessa medida, quase que a única forma de trabalhar os “efeitos” das estruturas familiares, do colonialismo, a organização do trabalho, etc., sobre as mulheres, definidas precisamente como grupo, é aderindo a esta *estratégia de análise dicotómica*.

Uma das outras temáticas recorrentes⁵², sobre as “mulheres do terceiro mundo” diz Mohanty, tem sido a participação das mulheres no processo de desenvolvimento do continente. Sobre essa temática, a autora crítica a tendência para um reducionismo económico, que considera desenvolvimento como sinónimo de progresso económico.

⁵² Um mapeamento das temáticas recorrentes na (jovem) agenda de pesquisa dos estudos de género em Cabo Verde, também mostrará que a questão das mulheres e desenvolvimento está presente. Ver Grassi (2003).

Redução que também é feita pela escola de “Women in Development”, baseada na premissa de que as mulheres são afetadas positiva e negativamente pelas políticas de desenvolvimento, fundamento de comparação transcultural ou reducionismos inerentes a comparações transculturais (Mohanty, 2008).

Nos trabalhos desta escola, encontram-se críticas à política de desenvolvimento, que exclui as mulheres, pelo que é necessário criar políticas de inclusão das mulheres, e que as capacite. Todavia, a autora afirma que:

“As políticas de desenvolvimento não afetam de igual forma a ambos os grupos. As práticas que caracterizam o estatuto e o papel que desempenham as mulheres, variam segundo a classe social. As mulheres estão constituídas como mulheres, através de uma complicada interação entre classe, cultura, religião e outras instituições e marcas de referência.” (Mohanty, 2008: 140). Na sua análise da investigação realizada por Houston, deixa uma questão importante: se Houston identificou características comuns entre todas as mulheres do terceiro mundo, como sejam, a importância que dão à família, à dignidade e ao trabalho, isso quer dizer que as mulheres do ocidente não têm estas características?

3.3.2. Para lá de universalismos metodológicos: Para uma epistemologia feminista ao/ do Sul.

As críticas dirigidas à produção de categorias universalizantes e à criação da categoria mulher do terceiro mundo, levaram à formulação de uma proposta de desconstrução, de rutura metodológica e epistemológica, que se traduz, como tem vindo a defender várias investigadoras, numa epistemologia feminista do Sul (Mohanty, 2008; Castillo, 2008, Mendoza, 2010; Bidaseca, 2010; Espinosa; 2010, Bidaseca e Laba, 2011).

A proposta de uma epistemologia feminista do Sul surge num contexto de debate e escrita, em que muitas dessas investigadoras propõem um combate e rompimento com o feminismo hegemónico ocidental.

Conforme se pode constatar, pelo que foi atrás salientado, temos então duas correntes distintas, mas que em algumas ocasiões se cruzam: uma homogeneização da categoria mulher, isto é, as mulheres são, independentemente do contexto de vida,

um grupo uniforme e oprimidas, e por outro lado, as mulheres podem ser agrupadas em dois subgrupos, “mulheres do primeiro mundo” e “mulheres do terceiro mundo”.

Assim a proposta que vem do feminismo do Sul, crítica as limitações das representações binárias, e os exageros do determinismo cultural e geográfico, e a homogeneização que resultam em categorias monolíticas. Por conseguinte, a epistemologia feminista do Sul tem como tarefa primordial, o estudo das mulheres ao Sul, enfatizando as suas concepções contextuais e situacionais de ser mulher, dentro do contexto político, social e cultural local.

Usar a categoria de “mulheres” enquanto categoria anti-histórica e universal, para todas as mulheres, enquanto unidade que tem na dominação o denominador comum, é vista como uma estratégia falaciosa para essas investigadoras (Carillo, 2008; Mohanty, 2008; Mendoza, 2010; Bidaseca, 2010; Espinosa; 2010, Bidaseca e Laba, 2011). Estas investigações defendem, no geral, que a estratégia metodológica, tem de ser a de analisar as mulheres enquanto produto de contextos socioeconômicos e políticos locais, particulares e históricos. Por outro lado é necessário analisar as experiências biográficas das mulheres, em diálogo com outras determinantes identitárias, como sejam as pertenças de “classe”, étnicas, religiosas, capacidade de mobilidade geográfica e social, etc.

A proposta da epistemologia feminista do Sul atribui deste modo, grande centralidade aos contextos sócio históricos, para a construção das experiências subjetivas de ser mulher, o que implica a necessidade de produção de leituras colocadas em *circunstâncias históricas concretas* (Mendoza, 2010; Bidaseca, 2010; Espinosa; 2010, Bidaseca e Laba, 2011), que nos permitirão constatar, que o género não tem poder absoluto de organizador de irmandades e parcerias universalistas a-históricas.

CAPÍTULO 4. “Mulheres cabo-verdianas” ao *Sul*: “as mulheres cabo-verdianas têm uma vida sofrida, mas são mulheres guerreiras.”

O sul também existe

Mas aqui em baixo, embaixo

Cada um em seu esconderijo

existem homens e mulheres

que sabem a que se agarrar

aproveitando o sol

e também o eclipse

afastando o inútil

e usando o que serve

com sua fé veterana

o sul também existe

(Mario Benedetti)

Na segunda parte desta viagem, partilhei o encontro etnográfico que me colocou frente a múltiplos caminhos de construção, enquanto “mulher cabo-verdiana”, e o diálogo que este encontro estabeleceu com quadros epistemológicos de referência sobre fazer etnografia. Feito esse percurso sobre as relações que ocorreram nos encontros etnográficos, na terceira parte, aproveitando a mediação constante do “género” nestes encontros e relações, analisei a sua presença na prática antropológica e a sua centralidade como categoria analítica para as ciências sociais, particularmente para a antropologia.

É chegada a hora de partilhar e dar a conhecer as anfitriãs destas viagens e encontros, as “mulheres cabo-verdianas” ao *Sul* e ao *Norte*. As primeiras anfitriãs são as mulheres ao *Sul*, mulheres em Cabo Verde.

O itinerário inclui uma reflexão sobre o diálogo entre a agenda política e governamental para as questões de género e a jovem agenda de pesquisa nos estudos de género a partir de Cabo Verde. O objetivo central é a problematização dos perigos inerentes a esse diálogo, num contexto onde as temáticas recorrentes têm estado em sintonia com as questões mais em voga na agenda político-governamental, sendo que esta última responde, por sua vez, às exigências decorrentes das relações que Cabo Verde mantém com organismos internacionais.

No segundo momento, entraremos na vida dessas mulheres. O encontro aconteceu na Morabi, espaço onde “fazem-se mulheres” e que permitem trabalhar as hipóteses da construção do género na interação, sobretudo, intrassexual.

No geral, e a partir das suas narrativas, será possível apresentar um conjunto de propostas para o debate sobre as dinâmicas familiares em Cabo Verde e/ou entre os cabo-verdianos. Enfatizarei os múltiplos modelos de organização familiar, que decorrem dos vários constrangimentos quotidianos que as mulheres, nesse caso, defrontam para construírem e viverem “suas famílias”.

Considerando que o contexto sócio cultural cabo-verdiano valoriza a família nuclear patriarcal como modelo ideal de família, as propostas que apresento permitem problematizar a ideia de crise na família e de famílias desestruturadas.

4.1. Género na agenda política governamental e não-governamental e na agenda de pesquisa das ciências sociais, em Cabo Verde.

4.1.1. Da condição feminina à igualdade e equidade de género: mudanças e reposicionamentos estratégicos.

“Género virou moda, hoje todos falam de género, mas falam de género para falarem das mulheres. Eu acho que isso é uma perspetiva que ‘vitimiza’ as mulheres. Estamos sempre a ouvir dizer que precisamos de proteger e de acarinhar as mulheres, porque elas são as nossas mães, irmãs, esposas, madrinhas, tias etc., mas quem protege os homens? Afinal, estamos a falar de género ou de mulheres”.⁵³

⁵³Intervenção de participante-ouvinte - no Congresso, Mulheres em Cabo Verde, Experiências e Perspetivas, organizado pelo CIGEF, 9 a 10 de novembro de 2010.

Em 1975 , Cabo Verde conquista a sua independência, depois de mais de 500 anos sob o domínio de Portugal. No momento dessa conquista, alguns avaliadores internacionais olhavam com desconfiança para a possibilidade de o país poder caminhar “sozinho” e que se pudesse tornar um país viável⁵⁴. Procurando trabalhar as hipótese de que:

a) a agenda de pesquisa nos estudos de género, em Cabo Verde e/ou entre os cabo-verdianos, está em sintonia com a agenda governamental para as questões de género;

b) a introdução, primeiro das mulheres e, posteriormente, do género, nessa agenda política-governamental é o resultado das estratégias de posicionamento de Cabo Verde na cena das relações internacionais com outros países e organizações governamentais e não-governamentais, internacionais (Monteiro, 2009; Silva e Fortes, 2011; Évora, 2012);

Importa refletir a introdução no discurso dominante, dos sucessivos governos, das organizações não-governamentais / sociedade civil, etc, do conceito e da política de género.

Para iniciar, importa localizar alguns ganhos que o país tem vindo a alcançar no domínio das políticas para as mulheres e para a igualdade e equidade de género, salientado que eles têm sido manejados como mecanismos de (re) posicionamento positivo de Cabo Verde na cena internacional (uma referência de políticas positivas, tanto no continente africano, como a nível global).

A perspetiva de género chegou depois, se considerarmos que as atenções foram inicialmente centradas nas mulheres, sob os argumentos de que estas, identificadas como grupo vulnerável, têm de merecer atenção crescente dos projetos de desenvolvimento, sob pena de se comprometer os objetivos a que se tem proposto de desenvolvimento social, económico, político, cultural, integrado e integrador, e de não se atingir e cumprir os acordos internacionais que Cabo Verde assinou, no quadro das relações internacionais.

⁵⁴ Por essa altura o secretário de Estado norte-americano, Henry Kissinger, considerava que Cabo Verde seria um país inviável.

Podemos localizar alguns ganhos a partir da participação preponderante das mulheres na luta e conquista da independência, na medida em que a luta permitiria às mulheres libertarem-se do quadro de dupla dominação a que estavam sujeitas, pelo sistema colonial e patriarcal (Cabral, 2011; Gomes, 2011; Coutinho, 2011).

A partir desse marco histórico⁵⁵, tem-se vindo a registar a promoção de um conjunto de projetos e políticas de desenvolvimento que procuram promover o *empowerment* das mulheres e das suas famílias.

Em traços gerais, podemos alistar os mais significativos: a independência permite às mulheres conquistarem o direito ao voto; o país, então independente, cria em 1980 a sua constituição que estabelece e defende a igualdade para todos e a não discriminação a partir do sexo, religião ou classe social.

A partir de 1977, o país e, particularmente, as mulheres e os seus filhos passam a beneficiar de um dos programas com maior longevidade no país, que ainda hoje existe, embora tenha sofrido algumas alterações, o Programa Materno Infantil e de Planeamento Familiar (PMI-PF). Trata-se de um programa que contribuiu para a melhoria do sistema de saúde da mulher, para a diminuição das taxas de mortalidade materna e infantil, para a melhoria das condições de vida das mulheres durante o período de gestação, etc.

Em 1987, é aprovada a lei que despenaliza a interrupção voluntária da gravidez, desde que esta aconteça nas doze primeiras semanas de gestação.

Ao nível de organismos nacionais de representação das mulheres, é criada, em 1981, a Organização das Mulheres de Cabo Verde (OMCV)⁵⁶, que tinha como intento retirar as mulheres da condição de vulneráveis. São criados vários projectos de combate ao analfabetismo feminino, formações que permitem as mulheres gerar recursos económicos, programas de melhoria das condições de saúde das mulheres e

⁵⁵ Ressalto contudo que essa localização não pretende criar tempos fixos, numa lógica binária, do antes e do agora. Conforme tem-se vindo a salientar, as pesquisas no domínio do género carecem de olhares mais longitudinais (Coutinho, 2011; Évora, 2011; Fortes, 2013a).

⁵⁶ Uma organização que neste período se alinha com o Partido Africano para a Independência de Cabo Verde (PAICV) no poder, em regime de monopartidarismo.

suas famílias, participação das mulheres na vida pública do país, especialmente a partir da participação política, etc.

Ainda em 1980, Cabo Verde entra para o grupo dos países que fazem parte da Organização das Nações Unidas e, no mesmo ano, passa a integrar o grupo dos 21 países que ratificaram a *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres*. Considerado um dos documentos de referência para o projeto de alcance de igualdade de direitos entre homens e mulheres.

Convém referir que a década de 80 é um marco importantíssimo para o assunto em pauta nesta pesquisa, pois a voz das mulheres cabo-verdianas se faz escutar em vários encontros internacionais, e torna-se visível o alinhamento da política do país com a comunidade internacional.

Em 1991, Cabo Verde vive o início do pluripartidarismo e, no que toca às questões do género, de igualdade entre homens e mulheres, também é possível registar um conjunto de iniciativas políticas e da sociedade civil. O Programa Materno Infantil e de Planeamento Familiar continua e com ganhos importantes ao nível da saúde da mulher e da família, o que coloca Cabo Verde entre os países de referência ao nível regional quando se compara as taxas de mortalidade materna e infantil.

Ao nível da sociedade civil, é criado um leque de Organizações que têm homens e mulheres nas suas preocupações e prioridades de trabalho e atuação⁵⁷.

Ao nível Governamental, assiste-se, em 1994, à criação do Instituto da Condição Feminina (ICF). Considerando que a OMCV deixa de cumprir, ao nível governamental, esse papel, o governo, através da criação do IFC, institui os mecanismos políticos e públicos para a continuação da promoção da condição

⁵⁷ A Organização das Mulheres de Cabo Verde separa-se da tutela governamental, fazendo parte do leque de organizações não-governamentais criadas composta pela Morabi (Associação para a Autopromoção das mulheres no Desenvolvimento, 1992), Verdefam (Associação Cabo-verdiana para a Proteção da Família, 1995), Goip-Mulher (Gabinete de Orientação e Inserção Profissional da Mulher), AMJ (Associação de Mulheres Juristas, 2000), RMP – CV (Rede de Mulheres Parlamentares, 2002), AMEPCV (Associação de Mulheres Empresárias e Profissionais de Cabo Verde) em 1992.

feminina. Prova disso é que é o ICF que, em 1995, representa Cabo Verde na IV Conferência Mundial sobre as Mulheres, na Cidade de Beijing (China).⁵⁸

Passados 12 anos, o ICF é substituído pelo Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade de Género (ICIEG). Criado em 2006, o ICIEG, que marca a passagem para o uso do conceito de género em substituição de termos como “condição feminina”, não traduz, apenas mudanças semânticas, indica também mudanças ideológicas e identitárias na sociedade cabo-verdiana, no domínio das relações sociais de género.

São estratégias de reposicionamento de Cabo Verde com as novas diretrizes internacionais, que em resumo defendem que não se pode centralizar as atenções apenas nas mulheres, considerando que elas fazem parte de um sistema de relações e onde não se pode ignorar também os homens. Isto é, limitar a promoção da condição feminina produz efeitos de exclusão potencialmente geradores de outros problemas sociais.

No domínio da investigação, é o ICIEG, organismo governamental, que lança as bases para a criação, junto da Universidade de Cabo Verde, do Centro de Investigação e Formação em Género e Família (CIGEF). Com efeito, em 2008, o país passa a contar com um centro de investigação de base e princípio inter e transdisciplinar, para o desenvolvimento e implementação de projetos de investigação, desenvolvimento de atividades de formação e extensão, junto da sociedade civil, no domínio de género e família⁵⁹.

Mais concretamente:

“O Centro tem por missão contribuir, através de investigação, formação e atividades de extensão, para a conceção, divulgação e implementação de programas, projetos e medidas de política que visem o desenvolvimento equilibrado das relações de género e familiares nos domínios social, económico, político, científico e cultural.” (Documento de Apresentação do Plano estratégico do CIGEF).

⁵⁸ Uma conferência que serve de referência para as múltiplas ações e políticas, que o governo e as organizações não-governamentais têm implementado nesta matéria.

⁵⁹ Desde maio de 2010, tenho vindo a participar como Investigadora do CIGEF e, enquanto ponto focal do centro, na Ilha de São Vicente.

Tendo recebido financiamento de instituições como a ONU-Mulher, FNUAP, ICIEG, de entre outras, o centro tem sido convidado a participar e organizar congressos nacionais e internacionais, a criar projetos de incentivo à pesquisa no domínio de género (ao nível do Mestrado e do Doutoramento), a contribuir para a disseminação de políticas de igualdades e equidade do género, tanto no seio da academia, como fazendo uso dos seus recursos humanos, para oferecer formações a professores, alunos e comunidades locais e a prestar trabalhos de pesquisa encomendados por instituições de outros países.⁶⁰

Em determinados espaços mediatizados, de exercício quotidiano de política ou académico⁶¹, por exemplo, é possível detetar uma viragem discursiva, que resulta na passagem do masculino genérico para a distinção entre “minhas senhoras” e “meus senhores”. Não se tratando de referenciar a presença das mulheres, a recusa em não usar o masculino genérico está claramente em linha com os propósitos de uma política de inclusão, de facto, das mulheres. Uma política pedagógica que está em sintonia com as propostas de Ardener (1975)⁶² e que considera a língua e a linguagem, como sendo mecanismos de (re) produção de desigualdades entre homens e mulheres e de invisibilidade das mulheres.

Outro exemplo que ilustra esses realinhamentos tem a ver com a composição governamental e as reformas introduzidas, com vista “à igualdade e equidade de género”. Em 2008, o primeiro-ministro, José Maria Neves, anunciou ao país uma remodelação governamental que se traduziu na distribuição das 15 pastas, sendo que 8 dessas pastas eram assumidas por mulheres.

⁶⁰ O exemplo é o Laboratório de Investigação em Género. Para melhor conhecimento do CIGEF ver: www.unicv.edu.cv e cigef.wordpress.com.

⁶¹ Desde 2009, tenho vindo a participar em alguns encontros/congressos/seminários organizados, sobretudo, pelo centro de investigação e formação em género e família, encontros para os quais, recorrentemente, são convidadas figuras do governo e/ou organizações internacionais e nacionais, não-governamentais, para proferirem a abertura e o encerramento dos respetivos encontros. No encontro, foi convidado para proferir o encerramento, o 1º Ministro de Cabo Verde, Dr. José Maria Neves, que na sua abertura, e assim como em todos os acontecimentos desta natureza, inicia sempre o seu discurso fazendo referência às senhoras e aos senhores presentes. Esses discursos, que são recorrentemente iniciados com “minhas senhoras e meus senhores”, marcam o posicionamento e uso político, contra o uso do masculino genérico. Por outro lado, encontros com este estilo de organização e parcerias, deixam transparecer a relação próxima que necessita ser acautelada e “policiada”, entre as instituições académicas e os governos ou instituições internacionais e nacionais.

⁶² Referenciadas na secção 3.2, Capítulo 3.

As notícias veiculadas comparam o feito cabo-verdiano aos de outros países do norte da Europa. A Revista Única, na edição de janeiro de 2010, produziu uma notícia, com grande destaque, sobre a remodelação governamental dando-lhe título de *As ministras de Cabo Verde: Arquipélago das Damas*:

“Um dos sinais inequívocos de equidade é o número de mulheres reunidas no Governo: na última remodelação, em junho de 2008, passou a haver oito ministras – a maioria no total de 15 pastas. Esta realidade só tem paralelo com Espanha e Finlândia, onde as mulheres também são maioritárias no elenco governativo.”⁶³

Tal realização política passa a ser usada propagandisticamente como uma prova de que o governo tem procurado cumprir o compromisso da paridade de género, promovendo maior visibilidade às mulheres, ao nível da participação política.

No entanto, alguns investigadores que trabalham a participação política em Cabo Verde (Monteiro, 2009; Costa, 2011; Évora, 2011, Gomes, 2011) e que enfatizam a dimensão do género e da igualdade de participação, consideram que:

“O sistema democrático em Cabo Verde, apesar do suporte popular ao regime, funciona com base num grande desequilíbrio de representação entre homens e mulheres contrariando um dos princípios vitais da democracia que é a igualdade de representação.” (Évora, 2011)

Na ótica desses pesquisadores é necessário fazer uma leitura menos apaixonada desse expediente, na medida em que:

“Em Cabo Verde as estratégias de implementação das políticas de igualdade de género, no campo político, situam-se, ainda, no domínio da retórica discursiva e sob o respaldo de um argumento político marcadamente enfermo por lógicas patriarcais obtusas e falocentrismos estéreis” (Costa, 2012:91).

Por considerarem que o expediente da visibilidade numérica não suplanta as desigualdades de participação das mulheres na vida política do país, esses estudos preferem corrigir alguns argumentos defendendo que, ao invés de se falar apenas na (in)visibilidade numérica significativa das mulheres nos órgãos políticos

⁶³ Ver: www.governo.cv/documents/as_ministras_de_cabo_verde.pdf

(governamentais e estatais), que se fale na ausência destas. Tal ausência, segundo estes estudos, é o resultado de um contexto cultural que tem ainda dificuldades em permitir às mulheres competirem nos mesmos campos e de um contexto preso à lógica espacial binária, em que o político é público e que o público é um espaço masculino:

“Existe uma percepção de que, para se ocupar funções diretivas ou entrar na política ativa e nas disputas eleitorais há que ser homem, ou mulher sem homem e sem responsabilidades familiares. Sendo assim, o exercício de poder na esfera pública não é compatível com a condição da maioria das mulheres cabo-verdianas.” (Rosabal, 2011: 159).

Na mesma linha da crítica à visibilidade efetiva das mulheres na política, e procurando debater a tese de que, no que concerne, sobretudo, ao continente africano, Cabo Verde é um exemplo de país que conseguiu fazer uma transição política para a democracia, de forma pacífica e com sustentabilidade, Évora (2011) defende a necessidade de questionar essa imagem cristalina da democracia consolidada. Argumenta, esta autora, que o facto de que ainda subsistem situações de exclusão de alguns grupos na participação ao nível do poder e, por conseguinte, este é distribuído de forma desigual.

A questão sobre a participação política tem estado na ordem do dia, tanto da agenda política como na agenda de investigação e, no geral, ela se coloca nesses termos: são as mulheres que se autoexcluem de participarem na vida política, ou vêem-se presas a uma teia de relações sociais e culturais que limita e inibe a participação política?

Focalizando-se, sobretudo, no período pós abertura política, que se traduziu, em 1991, na introdução do multipartidarismo em Cabo Verde e fazendo uma demarcação temporal de 15 anos, Monteiro (2009) traça o percurso político das mulheres cabo-verdianas na vida política cabo-verdiana, tanto ao nível do parlamento como no poder local, ao nível das autarquias.

Para Monteiro (2009) a participação tem ficado aquém do esperado, porque as mulheres cabo-verdianas têm convivido com um contexto social e cultural que se

torna uma barreira, para a conquista de maiores igualdades de oportunidades, no que toca à política, pelo que é necessário que a não-participação não seja entendida como uma autoexclusão das mulheres na vida política, pois os constrangimentos à não-participação são de ordem exógena (Monteiro, 2009).

Por outro lado, a análise dessa não-participação efetiva merece um olhar histórico mais longitudinal. Apesar da participação quotidiana das mulheres em momentos cruciais para a vida do país, como sejam a luta de libertação e a conquista da independência, elas viram os seus esforços e contribuições para a libertação do país sendo pouco reconhecidos ao nível da criação de maiores possibilidades de participarem ativamente e de forma visível no destino do país (Monteiro, 2009; Gomes, 2011; Coutinho, 2011).

As ideias de *emancipação da mulher* estavam na ordem do dia, das agendas de vários países, particularmente no contexto africano, e tal facto contribuiu grandemente para que se continuasse o trabalho de colocar a igualdade entre homens e mulheres na agenda política e social do país. Estamos perante expedientes internos, que são respostas às exigências internacionais, dentro de um contexto em que o país precisa garantir os apoios necessários, para contrariar a tese de “país inviável”, como alguns fizeram crer, quando acedeu à independência (Monteiro, 2009; Costa 2011).

“Particularmente, desde a independência da Cabo Verde, os ganhos obtidos relativamente à situação das mulheres cabo-verdianas foram fortemente impulsionados pelas medidas tomadas a nível internacional, quanto mais não seja por causa da forte dependência de Cabo Verde em relação ao financiamento externo.” (Monteiro, 2009:168).

Nesse período de monopartidarismo que duraria até 1991, as mulheres continuam a participar na vida política do país, mas tendo sempre de lutar contra uma invisibilidade a que foram sujeitas, quando comparadas aos homens. Segundo Coutinho (2011), tal invisibilidade pública, do papel das mulheres, pode ser justificada pelo facto de que:

“Ao construir uma memória da luta de libertação nacional, de certo modo, ocultando a presença destas mulheres, e fazendo incidir as diversas narrativas,

sobretudo, na participação masculina, está a contribuir-se, voluntária ou involuntariamente, de forma consciente ou não, para a recriação destas estruturas de dominação simbólica” (Coutinho, 2011: 46).

As mulheres estarão, segundo estes investigadores, a lutar contra um contexto sociopolítico que, apesar de ter salientado a importância das mulheres para a luta de libertação e conquista de independência, não conseguiu ele próprio libertar-se de ideias e práticas que subjugavam as mulheres. Constata-se, assim, que as mulheres se libertaram da dominação colonial, mas não da dominação masculina, por parte dos homens, com quem partilharam esse momento histórico central para a vida dos cabo-verdianos.

Uma das outras campanhas de visibilidade positiva do país, no domínio da promoção da igualdade e equidade de género, resultou da e/ou aprovação da Lei nº84/VII/2011, a 10 de janeiro, da Violência Baseada no Género.⁶⁴ Um processo de

⁶⁴ A Lei n.º 84/VII/2011, de 10 de janeiro, fruto do trabalho do Governo, da Rede das Mulheres Parlamentares, do Parlamento e de entidades representativas da sociedade organizada, regula as medidas para a efetivação do princípio da igualdade de género em Cabo Verde e entrou em vigor em março de 2011. A lei estabelece, em particular, as medidas destinadas a prevenir e reprimir o crime de violência baseada no género (designado VBG). É aplicável a todas as situações de violência que ponham em causa a efetiva igualdade de género. É especialmente aplicável às situações derivadas do exercício de poder entre pessoas, em que a violência baseada no género é praticada, de forma isolada ou recorrente. É também aplicável quando exista, no momento da agressão ou em momento pretérito, uma relação de intimidade, afetividade, casamento ou situação análoga ao casamento, abrangendo nomeadamente: o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar (unidade doméstica); a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa (unidade familiar) ou qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a vítima, independentemente de coabitação. Aplica-se ainda a qualquer situação de violência praticada por quem, tendo autoridade ou influência sobre outra pessoa, a assediar sexualmente. A lei VBG estabelece a prisão preventiva, o agravamento da pena, além de programas de recuperação e reinserção para os infratores. E prevê, ainda, uma série de medidas para proteger a vítima, ou em situação de agressão, ou cuja vida corra risco. Os crimes previstos nesta histórica Lei têm natureza pública e urgente. Natureza pública porque o procedimento criminal, ou seja, a marcha do processo-crime terá lugar independentemente da denúncia, que pode ser feita por qualquer pessoa, nacional ou estrangeira. A marcha do procedimento criminal contra o agente do crime da VBG não suspende apenas por capricho ou vontade deliberada da vítima. Os crimes da VBG (Violência Baseada no Género) previstos nessa Lei são: Violência física, Violência psicológica, Violência sexual e Violência patrimonial. 1) Violência física: ou seja qualquer conduta que ofenda o corpo ou a saúde da vítima; 2) Violência psicológica: qualquer conduta que cause dano emocional, discriminação de autoestima, que prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento da vítima, que vise degradar ou controlar as suas ações, crenças e decisões, mediante ameaças, constrangimento, humilhação, isolamento, vigilância constante, perseguição, insulto, chantagem, ridicularização, exploração, descrédito, menosprezo ao valor pessoal e dignidade bem como a limitação do direito de ir e vir. Ver 1. Boletim Oficial de Cabo Verde, Segunda-feira, 10 de janeiro de 2011, I Série Nº 2 e <http://www.asemana.publ.cv/spip.php?article62117>

implementação conflituoso, mas que permitiu dar mais visibilidade pública à violência baseada no género, tarefa que coube ao ICIEG (Rosabal, 2011).

Em linha com a visibilidade pública desse problema social, a questão da VBG tem sido uma questão nobre (Évora, 2013) para alguns investigadores (Silva, 2009; Rosabal, 2011; Vieira, 2011). Contudo, as mulheres têm sido o centro de atenção das investigações, sob o fundamento de que elas são as principais vítimas da violência, tanto no domínio privado como no domínio público, se comparado à violência sofrida pelos homens. Consequentemente, os homens têm sido os principais agressores das mulheres (Silva, 2009; Rosabal, 2011; Vieira, 2011).

Procurando analisar e evidenciar os fatores que justificam esta violência dirigida às mulheres por parte dos homens, as investigações realizadas sobre o contexto cabo-verdiano defendem que estes são múltiplos e de várias ordens, muitas vezes interligadas, sobretudo, económica, cultural, social, psicológica.

Estes fatores devem, segundo estas investigadores, ser procurados na própria história das relações sociais em Cabo Verde, o que nos permitirá traçar o lugar que as mulheres e os homens ocupa(ra)m nas várias instituições sociais cabo-verdianas, como seja nas famílias, por exemplo, enquanto principal espaço de violência baseada no género.

O lugar das mulheres tem sido um lugar de silêncio, na medida em que, no contexto das relações conjugais, cabe ao homem o poder de determinar a vida do casal e de punir as mulheres, em caso da não-aceitação do dever de obediência ao homem. Trata-se, segundo Silva (2009), de constatar então que:

“...ao assegurar ao homem o direito de agredir e exercer o controlo sobre a sua esposa ou companheira, confere-se à mulher o dever de aceitar e silenciar tal prática. Neste sentido, a violência contra as mulheres aparece como uma das dimensões de controlo do corpo da mulher e como expressão legítima do poder masculino.” (Silva 2009:71).

E se é na história das relações sociais em Cabo Verde que se deve procurar as razões da violência dirigida às mulheres, estas argumentam que, no caso da violência

contra as mulheres, não se deve limitar a sua prática apenas ao momento em que estas se tornam mulheres - companheiras de um homem.

Trata-se de trabalhar a prática da violência para além do momento em que há uma relação de conjugalidade, materializada na vida a dois, dentro da mesma casa (Silva, 2009; Rosabal, 2011; Vieira, 2011). As mulheres vivem um ciclo de violência que começa enquanto filhas ou irmãs, que continua quando essas iniciam e mantêm relações de namoro, prolongando-se na vida conjugal, enquanto esposas, podendo perpetuar-se para lá da vida conjugal, com a separação do casal (Silva, 2009; Rosabal, 2011; Vieira, 2011).

Este ciclo de violência resulta, em alguns casos, de dependências emocionais e económicas enquanto fatores que prendem as mulheres ao círculo da violência, sobretudo, no domínio conjugal.

A dependência económica, por exemplo, é manipulada, por um lado para garantir por parte do companheiro que a mulher continue subjugada ao seu poder e domínio e, por outro, as mulheres não se conseguem libertar emocionalmente dos seus companheiros, por sofrerem também a violência psicológica, traduzida em ameaças e no medo de perder o contacto, por exemplo com os filhos.

Os programas implementados pelas organizações governamentais e não-governamentais para o combate da VBG também defendem que a retirada das mulheres da condição de vítimas passa por lhes garantir condições de *empowerment*, sobretudo, económico, já que terão maiores recursos para se libertarem da dependência económica.

Procurando analisar a fraca exposição pública da violência e os fatores que impedem muitas mulheres de denunciarem a agressão sofrida por parte dos seus companheiros, estes estudos defendem que, se por um lado, é nas razões culturais que se deve procurar as justificações para a violência do homem contra as mulheres, por outro, também é nelas que se deve procurar a não visibilidade pública da violência dos homens contra as mulheres.

Assim, e como anteriormente referenciado, as mulheres vítimas de violências vêem-se numa teia de relações que as aprisiona⁶⁵. Muitos debates públicos têm salientado que, na maioria das vezes, são as próprias famílias que não ajudam as (suas) mulheres a saírem desse ciclo de violência, considerando que “entre marido e mulher não se mete a colher”, “que mulher casada deve engolir peixe pelo rabo”, etc.

No contexto atual das investigações sobre a violência baseada no género, ainda não se deu atenção à violência das mulheres contra os homens. Essas investigações, defendendo-se de possíveis críticas contra a exclusividade de atenção às mulheres, enquanto vítimas da violência, argumentam que é difícil trabalhar os homens, enquanto vítimas, na medida em que esses fazem parte de uma sociocultura que não concebe a possibilidade de serem agredidos pelas mulheres, suas companheiras, por exemplo. Ou seja, como os homens não denunciam a violência contra eles perpetuada e não existe visibilidade desta violência, não há como investigar.

Tem havido alguma discussão pública, sobre os impactos que a lei da VBG, poderá ter na vida conjugal e parte dessa discussão tem procurado evidenciar possíveis discriminação que tal lei pode ter sobre os homens e nas questões da (s) masculinidade(s).

Nesta secção, partilhei a interligação entre questões que estão presentes na agenda político-governamental e na agenda de investigação em Cabo Verde. Importa, de seguida, analisar o processo de construção da agenda endógena dos estudos de género em Cabo Verde e/ou entre os cabo-verdianos.

4.1.2. Quando as mulheres e o género se tornaram presentes na agenda das ciências sociais, em Cabo Verde e sobre os cabo-verdianos.

Qual o estado atual da(s) agenda(s) de pesquisa das ciências sociais, em Cabo Verde, para os estudos de género? Dentro desta (s) agenda(s), como as ciências sociais têm representado e trabalhado as mulheres e os homens? Como pode a antropologia contribuir para uma *agenda endógena* de pesquisa, nos estudos de género (Fortes,

⁶⁵ Também durante o trabalho na Morabi, convivi de perto com mulheres vítimas de violência doméstica e sobre as possibilidades de saírem desse quadro de violência; algumas alegam a questão de terem filhos ainda menores.

2013a) e como fazer uma leitura antropológica da produção científica cabo-verdiana nos estudos de género?

Objetivando responde a essas questões, na presente secção, darei conta da agenda de pesquisa das ciências sociais⁶⁶, no que toca às questões de género entre os cabo-verdianos, em Cabo Verde. Interessa-me provocar essa inventariação⁶⁷ com o intuito de salientar o lugar das mulheres e das temáticas mais recorrentes dessa agenda, ainda em construção, e dar corpo aos argumentos de que:

a) Os estudos de género têm colocado as mulheres no centro das atenções, procurando evidenciar a existência de uma guerra de sexos, entre homens e mulheres, pelo que, no geral, a estrada seguida por essas investigações tem sido a de um diálogo intersexual, que perigosamente pode-se aproximar da naturalização de temáticas, colocando frequentemente as mulheres numa condição de vítima do sistema patriarcal machista (Strathern, 1998, 2006);

b) Que a opção por esta estrada pode cooperar na construção de uma agenda pouco problematizada e crítica, incapaz de se libertar de afinidades com instituições, com outras prioridades. Não se nega a possibilidade de cooperação, o que se debate é a existência de uma agenda ditada por outras prioridades, com regras de jogos que não convêm a uma agenda de pesquisa que se quer crítica, inclusive, politicamente;

c) Que existe um diálogo próximo entre a agenda de pesquisa de estudos de género em Cabo Verde e a agenda política governamental e não-governamental no que toca aos “problemas” a solucionar para a criação e desenvolvimento de uma nação marcada pela igualdade e equidade de género (agenda política governamental e não-governamental) e às problemáticas investigar (agenda de estudos de género).

⁶⁶ A presente reflexão coloca-se enquanto provocação para um debate mais consistente e profundo sobre a agenda de pesquisa das ciências sociais, em Cabo Verde. Em alguns espaços onde debati com colegas, a agenda de estudos de género e as críticas de que ela tem estado muito presa às demandas de organismos governamentais e não-governamentais, fui alertada para ter cuidado com a possibilidade de estar a “bater num bebé”, fazendo referência ao facto de estarmos nesse momento a debater se se faz ciências sociais em Cabo Verde, considerando a frequência da produção científica na área.

⁶⁷ Esta inventariação e a análise da produção disponível sobre os estudos de género, antecede a apresentação e discussão dos resultados do meu campo de estudo, pois é da inventariação dessa produção disponível que fui construindo, também, um itinerário de pesquisa que procura traduzir o meu posicionamento crítico perante os caminhos que a agenda de pesquisa de estudos de género pode trilhar.

Retomemos a discussão realizada no Capítulo 3 sobre as estradas/entradas na produção antropológica, a partir do género. O fato de estar a trabalhar com a temática de género tem vindo a colocar-me em vários espaços, enquanto antropóloga cabo-verdiana feminista. Como defende Strathern (2006):

“Apresentar um relato etnográfico como autêntico (‘estas são as condições nesta sociedade) não evita que ele seja julgado pela posição que ocupa nesse debate específico. Por deixar de assumir uma posição feminista explícita, fui ocasionalmente vista como não-feminista.” (Strathern, 2006:62).

A proposta de “plurizar” vozes não implica a ausência de militância e o não-posicionamento, ancorada por seu turno no relativismo levado ao extremo (Vale de Almeida, 2000). Em linha com essa discussão, Vale de Almeida, considera que:

“Quando se fala de género, se está a ser político, porque em causa estão relações de poder/dominação e questões como o prazer, a liberdade, a família, a reprodução, a moral, em discussão permanente nossa sociedade.” (Vale de Almeida, 2000:18).

Partilhando da ideia de Vale de Almeida e em diálogo com a análise feita sobre a minha relação com as minhas interlocutoras, busco localizar as minhas pesquisas enquanto cometimento de análise das dinâmicas sociais engendradas pelos cabo-verdianos, nesse caso, tendo o diálogo sexual e de género como mediadores, valorizando as reciprocidades inerentes a essas relações, longe da tentação de exigir direitos maternais ou paternais⁶⁸.

Ciente de que essa tentação faz parte de qualquer prática científica de encontro com o *Outro*, a proposta que busco seguir funda-se na crítica de que essas exigências maternais ou paternais resultam numa escrita monofónica, onde o *Outro* faz-se presente pela voz de um outro *Outro* (o investigador). Conforme salientei no Capítulo 2, deixar-me guiar também pelas suas problemáticas que emanam das suas

⁶⁸Considerando a produção disponível sobre os estudos de género, deve-se ter presente que a agenda de pesquisa está ainda em construção, pelo que a reflexão aqui produzida está em linha com preocupações sobre os caminhos que a investigação nos estudos de género tem vindo a seguir (Évora, 2012; Fortes, 2013a). O debate, ainda tímido, tem focalizado além de outros pontos, a resistência de alguns investigadores em citar nos seus trabalhos científicos, referências de trabalhos de outros investigadores, facto que pode ser interpretado como mecanismo de criação de especialistas, quando exclui referências a outros investigadores, dando destaque apenas a alguns.

ontologias e colocá-las no texto tem sido o mecanismo privilegiado para tornar essa relação de facto polifónica.

Num contexto de criação de agenda de pesquisa, como é o caso de Cabo Verde, a ideia de especialização num grupo, assunto, tema e/ou terreno, está inerente ao facto de estar ainda na sua fase mais inicial e, também, porque a criação de um perfil de especialista faz-se de colaborações entre a academia, espaços fora da academia⁶⁹, que o/a acolhe e o seu projeto de posicionamento, que muitas vezes, não resulta necessariamente numa militância.

A existência do diálogo próximo entre a sobrevalorização do género como categoria analítica das ciências sociais e a presença do género no discurso e na prática política mais abrangente deve ser analisada, segundo Monteiro (2009), Silva e Fortes (2011), Évora (2012), Fortes (2013a), no quadro das relações internacionais que Cabo Verde tem vindo a estabelecer, sobretudo, no pós-independência, com vários países e organismos governamentais e não-governamentais, internacionais e nacionais, de financiamento de políticas públicas e de investigação.

Fortes (2013a: 87) considera que uma das críticas que podemos apontar a este diálogo é de que criam-se assim possibilidades para a existência de uma naturalização dessas temáticas e que, em decorrência dessa naturalização, pode ocorrer ainda (ou tem ocorrido) uma passividade em relação à produção de olhares críticos sobre a sociedade no geral, limitando as possibilidades de introdução de novas temáticas.

As produções disponíveis, referenciadas ao longo da tese, colocam-nos perante a constatação de que os estudos de género em Cabo Verde e/ou sobre os cabo-verdianos têm sido marcados por aquilo que anteriormente defini de “germanidade de género”⁷⁰ (Fortes, 2013a). Constata-se que grande parte da produção disponível que diretamente aborda as temáticas de género, tem tido como produtoras as mulheres que usam as mulheres como intérpretes da realidade sociocultural cabo-verdiana e que consideram, na maior parte das análises, os homens como o *Outro*, na interação.

⁶⁹ Espaços políticos partidários, por exemplo.

⁷⁰ Em sintonia com as críticas produzidas por Mohanty sobre o posicionamento universalizante das mulheres, como sendo “irmãs da mesma luta”.

O cenário das temáticas mais recorrentes⁷¹ permite mapear algumas áreas de investigação no domínio do género, que, privilegiando, em alguns casos, o diálogo interdisciplinar⁷², mostra-nos que, no geral, tendemos a localizar as mulheres a partir da condição inicial de vítimas para, ao longo das pesquisas, torná-las heroínas, enfatizando as suas:

“Estratégias...para empreenderem uma tarefa hercúlea, de sustentarem a casa sem a presença do homem, para combaterem a exclusão social e económica, para entrarem para a política, considerada culturalmente o mundo dos homens, para se tornarem empreendedoras, acima de tudo para cumprirem as expectativas sociais e culturais que recaem sobre elas, enquanto mulheres cabo-verdianas.” (Fortes, 2013a :88).

Embora não se possa caracterizar esta agenda como estando e sendo construída a partir de posicionamentos acríticos, sobretudo em relação à agenda política governamental e não-governamental, deve-se refletir sobre os significados dessa relação muito próxima no que toca, por exemplo, às possibilidades da produção científica sobre temáticas de género ser ditada por aquilo “*que está na moda*” e pelas prioridades de financiamento.

Devemos também estar conscientes dos efeitos já visíveis nessa agenda de pesquisa, que também se deve autopolicar contra o isolamento do género, enquanto categoria analítica dos estudos de género. Tem havido uma sobrevalorização da voz feminina, a partir de uma perspetiva que procura apenas colocar em evidência a guerra intersexos (entre homens e mulheres) existente.

Há, de facto, uma análise do género enquanto construção cultural e social, mas que necessita de uma problematização local, para dar conta dos processos contextuais e locais de como o género se faz no quotidiano (Butler, 2003; Pereira, 2012) e que permite ultrapassar a visão binária e fixa de (dois) grupos em permanente conflito.

⁷¹ Mulheres e família/ mulheres e maternidade “solitária”/ mulheres e migração/ Mulheres e violência baseada no género/violência doméstica, mulheres e desenvolvimento /Mulheres e projetos de desenvolvimento e de luta contra a pobreza, mulheres e participação política, mulheres e participação na produção e promoção cultural e artística cabo-verdiana e outras temáticas emergentes são colocadas como “entrada das mulheres no mundo dos homens.

⁷² Em linha com o meu posicionamento crítico sobre a criação prematura de especialistas, opto por não fazer referências a nomes de investigadores por área. Ao longo do trabalho, surgirão alguns nomes e os outros que, por ventura, não aparecem estão presentes nos trabalhos que cito.

Esta análise mais dinâmica, que valoriza o diálogo entre quadros teóricos e empíricos, deve-se policiar contra a tentação da importação de quadros teóricos, não problematizados, de outras geografias de conhecimento.

Sobre a valorização da voz feminina, creio que está intimamente próximo ao projeto de resgate da voz feminina, empreendido pelas investigadoras de outras geografias de conhecimento, anteriormente discutidas.

Nessa medida, o caminho de produção de uma agenda de pesquisa nos estudos de género que se faz posicionando-se a favor desse resgate, não me parece ser um caminho a evitar. Isto é, faz sentido que a construção desse percurso comece por esse empreendimento, mas ela deve ser justificada, por um lado, com as influências teóricas que recebemos, enquanto investigadores *Halfies* (Abu-Lughod, 1991) e que, por outro lado, permite a nossa filiação a “linhagens” (Peirano, 1991), conforme anteriormente frisado.

“Na antropologia, as linhagens disciplinares são tão importantes que se pode imaginar que, sem elas, o antropólogo não tem lugar na comunidade de especialistas. Mas, como ocorre até nas mais rígidas linhagens africanas, as mudanças são aceites e, neste caso, vistas como ‘conversão’” (Peirano, 1991: 5-6).

Estarmos cientes dessas influências facilita-nos na problematização da importação dos quadros teóricos, dessas geografias de conhecimento. O “nosso” projeto deve passar pela criação e (re) alimentação da *agenda endógena de pesquisa*, (Varela, 2009, 2011; Anjos 2012) nos estudos de género (Évora 2012; Fortes 2013a), capaz de assumir posicionamentos críticos dentro da geopolítica do conhecimento.

Essa agenda de pesquisa é endógena, não por permitir “a entrada” apenas a investigadores nacionais, mas por colocar em prática o diálogo constante entre teoria e etnografia, para a produção de teoria etnográfica (Malinowski, 1935; Goldman, 2000) e por exigir dos investigadores que trabalham sobre Cabo Verde pertenças e posicionamentos identitários dentro desta geopolítica identitária⁷³.

⁷³ De 14 a 15 de setembro de 2012, foi realizado o colóquio “As Ciências Sociais em Cabo Verde: quem somos e para onde vamos?” onde a questão da existência/ criação da agenda endógena de pesquisa foi amplamente debatida.

Trata-se de considerar, de acordo com Anjos (2012) e Varela (2009, 2011), que estamos, no geral, perante duas agendas de conhecimento, uma hegemónica, ocidental, do Norte, e outra agenda periférica, do Sul, onde nos situamos, identitariamente.

Tendo em conta que o campo de conhecimento é um lugar de criação e de exercício de poder, a agenda hegemónica é considerada o saber oficial, que dita as regras de um jogo marcado pela secundarização de saberes locais, tradicionais, quando se considera, por exemplo, o conhecimento que o Norte produz sobre o Sul (Meneses, 2003; Varela 2011).

No caso de Cabo Verde, segundo Varela (2011: 110), é um facto insofismável que o paradigma dominante de produção de conhecimentos em Cabo Verde, tanto no período moderno/colonial como no atual período pós-colonial/moderno, é o da ciência moderna, sendo paradigmático o exemplo da herança claridosa que nitidamente sonega a parte africana da peculiaridade da dita cultura e/ou nação crioula

Anjos (2012) considera que tal fato significa que “nós, a elite intelectual dos países dominados pela colonialidade, refletimos sobre uma reflexibilidade institucional”. Por conseguinte, a “libertação” das amarras do modelo hegemónico passa pela criação de espaços de debate e de diálogo entre Norte e Sul que, no limite, permite ao Sul inverter e contrariar as regras do jogo trazidas do Norte.⁷⁴

Importa registar que estas regras não são trazidas apenas pelos *Outros*⁷⁵ (investigadores do Norte) mas também pelos investigadores do Sul:

“...estes intelectuais, quer sejam do Norte quer sejam do Sul, antes de atingirem, digamos, o estatuto de “críticos”, sofreram, na sua maioria, um processo de socialização segundo os cânones da ciência moderna ocidental. Por isso, surge a interrogação sobre até que ponto não existem resíduos sub-reptícios da tentação

⁷⁴ Numa das conversas sobre essas questões, Anjos defendeu que trata-se de “jogar fora a água, mas não o bebé”, fazendo referência ao facto de acautelarmos também contra a tentação de menosprezarmos e deitarmos o conhecimento produzido no Norte ladeira abaixo, sem ser problematizada, posicionamento também passível de ser criticado, já que, para outros investigadores, a renovação epistemológica obriga necessariamente a jogar fora a água e o bebé.

típica da ciência moderna que é a de formular receitas que contêm, no mínimo, alguns laivos de colonialidade.” (Varela, 2011:117).

Por ser um debate que se deve manter sempre como um *work in progress*, o uso de categorias como Norte, Sul, outros investigadores, merecem também ser alvo de debate para evitar reificações e posicionamentos extremados que redundariam em racismos académicos e intelectuais, limitando a capacidade de reciprocidade (dar, receber e retribuir) entre as academias.

A esse propósito, Mora-osejo e Fals Borda (2003) consideram que:

“A acumulação dos países do Norte e a sua superioridade técnica não podem negar-se. No entanto, podem relacionar-se, de maneira horizontal e respeitadora, com o que nos países do Sul temos aprendido e descoberto no nosso contexto e com a nossa ciência popular contextualizada.” (Mora-osejo e Fals Borda, 2003: 678-679)

O debate sobre a agenda de pesquisa em Cabo Verde⁷⁶ tem vindo a colocar a tónica na alcantilada “confusão” entre *ser investigador* e *ser consultor*.

Sobre este propósito, (Meneses, 2003; Mignolo, 2003; Varela, 2011) defendem que as Universidades em Cabo Verde têm tido dificuldades em evitar sucumbir à lógica empresarial, tornando-se em espaços de fazer negócios, o que coloca em risco os critérios de qualidade e distanciamento crítico face, por exemplo, às estruturas de poder, político e económico⁷⁷

Outro ponto de debate tem a ver com as condições de possibilidade de produção de conhecimento ao Sul, nos contextos universitários. Tais condições dizem respeito ao facto de as investigações enfrentarem dificuldades pelas limitações das

⁷⁶ Tomo como referência de espaços de debate, os vários congressos realizados, por exemplo pelo CIGEF, na Universidade de Cabo Verde, além dos constantes diálogos mais ou menos informais, sobre essas questões da agenda de pesquisa endógena.

⁷⁷ A propósito dos trabalhos de consultadoria realizados por investigadores, no contexto africano, e a partir do caso de Moçambique, Meneses (2003) considera que: “...no ‘Sul’ a cultura da consultadoria, dos especialistas importados, tem tido como consequência o reforço de abordagens elitistas e tecnocráticas da ciência e do saber, sendo a participação e a consulta às comunidades vistas meramente como uma concessão ao princípio da democracia, não sendo de facto compreendidos como mecanismos necessários ao desenho e implementação de uma política coerente de desenvolvimento...Esta abordagem reafirma a tradição de localizar os problemas no lado da implementação das políticas e nunca no lado de quem diagnostica, planifica e formula as políticas e do desenvolvimento. As políticas efetivas e sustentáveis requerem não só a existência de conhecimento e o desejo de implementação por parte de todos os atores que estas políticas afetam.” (Meneses, 2003a: 692).

fontes, o que obriga alguns investigadores a restringirem-se às fontes oficiais, sem possibilidade de análise crítica (Varela, 2009, 2011; Coutinho, 2011, Évora, 2012) ou a dependerem de “bibliotecas coloniais” (Mudimbe, 1988, 1994).

Neste contexto, assiste-se a uma marginalização das bibliotecas endógenas⁷⁸, o que significa que a produção ao Sul pode reforçar a produção científica europeia, estando, por conseguinte e em certa medida, comprometida com o modelo hegemónico (Varela, 2011).

No caso das questões de género, creio que o que é mais visível são as dificuldades de “libertação” de exigências e necessidades impostas pelos organismos nacionais e internacionais de cooperação e de financiamento. Nessa medida, os investigadores que trabalham sobre as questões de género são constantemente “corteados” enquanto especialistas, para participarem em projetos que deixam uma zona dúbia; se se tratam de projetos de investigação, investigação ação ou investigação ação-participativa ou projetos de implementação de políticas públicas, com vista a atingir as exigências, de organismos que financiam o desenvolvimento do país.

Pessoalmente, vivenciei *in loco* essa zona dúbia durante a minha pesquisa de terreno na Morabi. Em algumas situações,⁷⁹ senti-me entre as dificuldades em assumir o lugar de investigadora, que “está ali” para fazer observação-participante e o lugar de voluntária, que participa na execução de projetos, com vista ao alcance de objetivos para a promoção da igualdade e equidade de género.

Tive discussões frequentes, por exemplo, sobre o discurso da “*desestruturação familiar*”. O meu posicionamento sobre esse discurso tem sido de crítica, procurando

⁷⁸ Sobre o contexto cabo-verdiano, Coutinho (2011) tem sido uma das vozes críticas em relação à ausência de políticas para a conservação e publicação de fontes históricas, que permitem a produção da historiografia cabo-verdiana e que permite a construção de uma biblioteca endógena. Argumenta que estamos mais preocupados em ter uma história do que questionar o processo de construção da história. A inexistência de uma historiografia das mulheres cabo-verdianas tem sido uma das questões também debatidas em espaços académicos sobre história e participação das mulheres, sobretudo se considerarmos a importância de análises mais longitudinais sobre as relações de género, em Cabo Verde.

⁷⁹ Não se pretende aqui, partilhar os meandros da produção de projetos e implementações de projectos. Considero que, eticamente, não devo referenciar em detalhe, os projetos implementados pela Morabi, nem as diligências quotidianas empreendidas pelos funcionários e voluntários da Morabi, para que os projetos possam ser avaliados positivamente, pelos auditores, por exemplo.

argumentar que as políticas desenhadas para o desenvolvimento social e económico do país colocam um peso extraordinário na família enquanto lugar que deve “zelar pela harmonia social”.

Dizer aos fazedores e implementadores de políticas para a família que temos de considerar a sua dimensão plural e quotidiana, que os múltiplos modelos de organização familiar resultam de estratégias quotidianas para responder a vários constrangimentos e que, portanto, a “família” cabo-verdiana “não está doente, mas está em constante construção”, foi recebida em alguns espaços e por algumas pessoas, como um ato irresponsável e para outros como uma reflexão pertinente⁸⁰.

A existência de zonas dúbias remete-nos para a provocação deixada por Varela⁸¹ sobre as possibilidades do investigador escutar e do projeto de recuperação das vozes subalternas: “*pode o teórico escutar?*”, qual é o “*lugar da escuta?*”, questões que se desdobram noutra questão: “*Por que se escuta?*”. As respostas estão intimamente interligadas⁸² ao projeto profissional e pessoal dos “fazedores da ciência” e à sua agenda político-científico. Isto é:

Segundo Fortes (2013), a tarefa crítica que deve ser empreendida deve ser a de analisar as intenções e os interesses dessa agenda de investigação, procurando salientar se se trata de um resgate da voz para retirarem as mulheres dessa ‘condição de subalternidade’ ou se se trata de um posicionamento enquanto porta-voz que no limite não revela o desejo, guardado a sete chaves, de que as mulheres se mantenham nessa condição de subalternidade.

⁸⁰ Na apresentação da comunicação “Na Kab Verd, família é bonit só na fotografia”, durante a I Jornada sobre delinquência juvenil e a problemática de género e família, realizada pelo CIGEF a 6 de maio de 2010.

⁸¹ Odair Varela foi docente da disciplina de Teoria Política Contemporânea, no Mestrado em Ciências Sociais, da Universidade de cabo Verde, no Pólo do Departamento de Ciências Sociais e Humanas, em Mindelo. O mestrado, coordenado por José Carlos Gomes dos Anjos (Coordenador Geral) e por mim (Coordenadora Local), procura, em todas as disciplinas do plano curricular, introduzir e debater a questão da produção de conhecimento e da geopolítica do conhecimento. Numa das aulas lecionadas por Varela, a que também assistiram os alunos da disciplina de Antropologia Contemporânea lecionada por mim, no Curso de Graduação em Ciências Sociais, desafiamos a turma a colocar em diálogo o texto de Viveiros de Castro (2002) “O Nativo Relativo” e o texto de Spivak (1988) “Can the Subaltern Speak?” orientado, pela questão: *Pode o teórico escutar?*.

⁸² Opinião partilhada também por Varela e pelas turmas, por onde levamos essa discussão (de Graduação e Pós-graduação).

Na esteira das propostas de Moore (1991), Mohanty (1995), Haraway (1995), Strathern (1998, 2006) e Butler (2003), devemos considerar a possibilidade de estarmos a criar uma arena de produção onde as “mulheres cabo-verdianas” surgem como um grupo socioantropologicamente homogéneo e que remete para a sua caracterização binária, enquanto “vítimas” ou “heroínas”.

Mulheres presas a uma teia de violências materiais e simbólica e que torna *outras* mulheres, especialistas e resgatadoras das mulheres. Se as nossas investigações forem de facto usadas⁸³ para alteração de quadros sociais, económicos e políticos de desigualdades (de género, por exemplo), isto é, se o investigador for escutado, quem serão os nossos subalternos?

Creio que, por enquanto, a resposta que pode satisfazer é a de que temos de considerar que a condição de subalternidade é criada, também, pelos investigadores. Estes podem deixar de subalternizar a um nível mas continuam a outros níveis, para colocar o subalterno sempre no lugar de subalterno, enquanto “ótimos objetos de estudo”. Daí considerar-se importante o diálogo com a produção internacional⁸⁴ sobre os estudos de género, procurando outros posicionamentos, mesmo que impliquem reposicionamentos e conversões (Peirano, 1991).

Esses posicionamentos devem ser refletidos nas exclusões que provocam, devendo a agenda de pesquisa acautelar-se para não cair no extremo de negligenciar questões importantes. Essa posição é, também, corroborada por Évora (2012)⁸⁵:

“É tempo da academia ampliar os seus temas ligados às questões de género e somar à sua dedicação aos estudos da mulher, a investigação sobre o masculino (e dos masculinismos)...é necessário eleger as dinâmicas das relações como objeto de estudo, atribuir a saliência necessária aos modos como os homens também constroem os seus

⁸³ Com todos os perigos inerentes ao uso estratégico do conhecimento.

⁸⁴ Embora não caiba aqui um mapeamento de toda a produção disponível, tarefa que, por si só, caberia em vários projetos de pesquisa.

⁸⁵ Convidada a fazer a apresentação da primeira coletânea de estudos (Silva e Fortes, 2011), produzido em Cabo Verde e que procuram introduzir vozes e olhares múltiplos, sobre as “mulheres cabo-verdianas”, “Mulheres em Cabo Verde. Experiências e Perspetivas” organizada pelo CIGEF. Texto de apresentação disponível em: pascal.iseg.utl.pt/~cesa/files/publicações/OP13.pdf.

pontos de vista e interiorizam as mudanças trazidas pelo esbatimento das diferenças.” (Évora, 2012:11-12).⁸⁶

Conforme avancei na parte introdutória da tese, a minha proposta de trabalho privilegia o diálogo intrassexual para produzir leituras menos homogeneizantes sobre a categoria “mulher cabo-verdiana”; este é o meu posicionamento e a minha proposta para a jovem agenda de pesquisa nos estudos de género, a partir de Cabo Verde.

Seguindo viagem para nos encontrarmos com as mulheres ao *Sul*, começo por apresentar a Morabi, lugar onde “fazem-se mulheres empoderadas”, lugar de performatividades de género e de onde emanaram questões importantes para a vida destas mulheres.

4.2. As organizações não- governamentais, lugares “onde se dá dinheiro” e “lugares de empowerment feminino”: o caso da Morabi.

A pesquisa de terreno, tanto em Cabo Verde, como em Portugal, foi orientada pela hipótese de que os géneros fazem-se em espaços centrais, não apenas enquanto espaços de exibição de pertenças estanques, mas sobretudo enquanto espaços de performatividades (Butler, 2003, 1993; Vale de Almeida, 1995; Pereira, 2012)⁸⁷.

Em diálogo com as propostas de Strathern (1998, 2006), procurei fazer um mapeamento de alguns espaços de fazer género “feminino”, lugares de diálogo e negociação intrassexual, onde se fazem “mulheres cabo-verdianas” que procuram instituir uma identidade estável, mas que escapa a essa normatividade.

A escolha da Morabi não seguiu critérios pré-estabelecidos. Trata-se de um espaço quotidiano que se fez presente de forma constante durante o trabalho de campo em Cabo Verde e que não esgota os outros múltiplos espaços e momentos de fazer género⁸⁸.

⁸⁶ De facto existem alguns investigadores que têm trabalhado as questões de género a partir da perspetiva masculina. Ver, por exemplo, Massart (2002, 2005), Anjos (2005), Semedo (2008).

⁸⁷ Exemplos de espaços “masculinos” podem ser encontrados nos trabalhos de Vale de Almeida (2000), para o caso de Portugal, e nos trabalhos de Massart (2012), para o caso de Cabo Verde. O primeiro trabalha a construção da masculinidade em Pardais, uma aldeia no Alentejo e o segundo tem trabalhado sobre as barbearias em São Vicente, Cabo Verde.

Disponível em <http://www.buala.org/pt/cidade/barbeiros-barbearias-em-mindelo-cabo-verde>

⁸⁸ Outro espaço muito frequentado durante a pesquisa em Cabo Verde foram os cabeleireiros. Nesses, pode-se afirmar que as performatividades permitem fazer mulheres que partilham a irmandade de

Com uma biografia de 20 anos, a Morabi, Associação Cabo-verdiana de Autopromoção da Mulher, foi criada em 1991 e registada em 1992 num contexto internacional seguido pela “Conferência Mundial de Nairobi, em que é realçada a importância da participação ativa da mulher no processo de desenvolvimento e reafirmada as recomendações de Copenhaga sobre a igualdade”.

A Morabi tem vindo a privilegiar dois campos de atuação que se dialogam para a promoção do *empowerment* das mulheres cabo-verdianas. Por um lado, garantindo o acesso ao microcrédito e a formações nos domínios profissionais e empresariais, promove e facilita condições para o combate à pobreza, exclusão social, tendo como alvo prioritário as mulheres e as suas famílias. Por outro lado, dando ênfase às questões da saúde sexual e reprodutiva, a Morabi, em parceria com instituições nacionais e internacionais, tem vindo a desenvolver programas ligados à saúde sexual e reprodutiva com dois grandes objetivos: controle da natalidade e prevenção de doenças infetocontagiosas, com destaque para o HIV-Sida.

Conforme salienta Pereira (2012), não se defende a ideia de performatividades estáveis e coerentes⁸⁹. São espaços que nos revelam os antagonismos (não contradições) da construção de si enquanto mulher e as performatividades de género implicadas na negociação. Fazer género num espaço não significa o encontro com a mesma performatividade noutro espaço.

Interessa perceber quais são as performances realizadas nesse espaço, na linha de que, mais do que terem espaços, os géneros são feitos nos espaços, não no sentido de uma coerência, mas dando conta das heterogeneidades e das estratégias contidas nessas performances. Estamos perante espaços onde se exacerbam as solidariedades e as alianças femininas, muitas vezes contra os “homens”, mas também como lugar de identificação mútua que, muitas vezes, chega a esbater outros marcadores identitários.

género. São performatividades sobretudo discursivas, que giram em torno de assuntos recorrentes: relação que as mulheres mantêm com outras mulheres e com os seus respetivos companheiros, problemas de dinheiro, questões ligadas ao corpo e à vida sexual, etc.

⁸⁹ A autora salienta que “A produção do género na interação não é a soma de performances escolhidas e desempenhadas individualmente e aceites sem contestação ou interferência, mas sim um conjunto de dinâmicas de auto- e heteroposicionamento que podem ser contrariadas e disputadas e que são objetos de lutas variadas...” (Pereira, 2012:54).

Conforme anteriormente referenciado, quando cheguei a Cabo Verde para fazer pesquisa de terreno ainda não tinha pensado na possibilidade de fazer pesquisa na Morabi, tampouco tornar-me voluntária da Associação. Porém, este espaço tornou-se o lugar privilegiado para a observação de atos de performatividade, para se fazer “mulher cabo-verdiana”.

Do ponto de vista metodológico, trabalhar neste espaço de fazer género facilita olhares múltiplos que permitem escapar da tentação de hierarquização das suas narrativas, bitoladas pela ideia de discurso autêntico e/ou discurso falso, atitude que entraria em contradição com a valorização da própria etnografia.

Estar neste espaço permitiu-me sair da rotina dos guiões de entrevistas e ter acesso a outros momentos de construção em interação, não para identificar as contradições (verdades e mentiras) do que havia sido dito nas entrevistas, mas para encontrar as multiplicidades no discurso, contradições que emanam das interações múltiplas e reveladores de que o género vai-se fazendo em interação (Pereira, 2012).

Que mulheres fazem-se na Morabi?

Sob o argumento de que as diferenças entre *norte* e *sul* são cada vez mais visíveis e que ao *sul*, significando países do terceiro mundo e colonizados pelo *norte*, as mulheres são as principais vítimas da pobreza, de desigualdades económicas, políticas e sociais, a partir da década de 70, as contribuições dos estudos de género permitiram a introdução das mulheres como enfoque dos projetos e programas de desenvolvimento (Casares, 2008).

Estes projetos de desenvolvimento receberam críticas, tanto do meio académico como político governamental e não-governamental, na medida em que estes são marcados por visões masculinas do *norte* e *ocidentais* (Casares, 2008; Mohanty, 2008) pelo que, muitas vezes, falham, por não contemplarem definições nativas e locais de desenvolvimento. Por outro lado, considero, ainda, que é também em sintonia com as mudanças de perspetivas nos estudos de género (de mulheres para o género) que o enfoque dos projetos de desenvolvimento sofre alterações, passando a considerar os diálogos entre pertenças de género, étnicas, de “classes”, regionais, de entre outras.

Por conseguinte, a passagem de *Women in Development* (WID) para *Gender and Development* (GID) significou a construção de projetos de desenvolvimento em diálogo com os contextos culturais, sociais e políticos de construção de pertenças de género.

O desenvolvimento passa a ser entendido como processo que busca garantir a igualdade entre homens e mulheres no acesso a bens, serviços e oportunidades a todos os níveis, e que permite a correção das desigualdades entre homens e mulheres, retirando as mulheres da sua condição de subalternidade (Casares, 2008).

Um dos conceitos que a este nível se tem destacado e que tem sido recorrentemente usado em discursos e ações voltados para as questões de género, particularmente quando se fala das mulheres, é o de *empowerment*⁹⁰.

Significando a possibilidade de as mulheres terem mais poder, os projetos de desenvolvimento dão atenção, sobretudo, ao *empowerment* económico, facilitando-lhes acesso a sistemas de crédito, por exemplo. A insistência nesse caminho pretende cortar com a perspectiva assistencialista dos projetos de desenvolvimento e, nessa medida, busca-se potencializar as capacidades empreendedoras das mulheres.

Durante o trabalho na Morabi, atendíamos mulheres que procuravam a Instituição porque tinham ouvido dizer que “ali se dá dinheiro”. Contrariando esta motivação, de imediato, estas mulheres são conduzidas a uma sala, onde é-lhes explicado o que é a Morabi e que ali não se dá dinheiro. “Aqui na Morabi, ajudamos as mulheres a se tornarem empoderadas”, recorrendo frequentemente ao ditado chinês para se explicar que “não se dá o peixe, mas ensina-se a pescar”.

Passada essa explicação sobre o que é a Morabi⁹¹, a pergunta seguinte tem a ver com o fazer; assim, é-lhes perguntado o “que sabem e o que são capazes de fazer?”.

Argumentando que o assistencialismo reproduz práticas de dependência que limitam a autonomia das mulheres, os projetos de atribuição de crédito e de acompanhamento dos negócios criados pelas mulheres enfatiza a cooperação entre a

⁹⁰ Empoderamento, em Português. Faço uso do conceito, tanto em inglês, quanto em português.

⁹¹ Fica sempre muito por dizer sobre a Morabi, de modo que sugiro, para informações mais detalhadas, a consulta da página, www.morabi.org

organização e as mulheres para facilitar às mulheres possibilidades de se descobrirem enquanto detentoras de poder.

Esta cooperação significa que a Morabi se assume como espaço de construção constante da mulheres empoderadas, geradoras de autoemprego, criadoras dos seus próprios rendimentos, participantes ativas no empoderamento das suas famílias. Nesses atos de performatividade de fazer-se mulheres empoderadas, salientam-se as capacidades de produção das mulheres e a importância do trabalho gerador de rendimento, mesmo que sejam realizadas a partir de espaços informais.

Estas mulheres procuram salientar que os seus pequenos negócios são importantes, não só para as necessidades imediatas do dia a dia, mas com um papel preponderante para a retirada das mulheres e das suas famílias da condição de pobreza.

A participação ativa das mulheres a partir das suas atividades económicas foi já objeto de análise por Marques et al. (2001) e Grassi (2003) e, em ambos os casos, destacam-se as mulheres *Rabidantes*.

Para Grassi, as mulheres, com as suas atividades informais, apesar de serem desvalorizadas e negligenciadas pela ciência económica, são importante contributo para o bem-estar social, pessoal e familiar e permitem demonstrar que "a passividade feminina em Cabo Verde é mais presumida do que real e corresponde a uma visão androcêntrica do mundo" (Grassi, 2003:279).

Salientada a importância que a dimensão género deve ter nos estudos económicos e, procurando romper com as resistências na introdução do género nesses estudos, a autora mostra que o trabalho de rabidância, das mulheres, considerada informal, tem contribuído significativamente para reverter o cenário mais recorrente de pobreza que afeta, sobretudo, as mulheres e as crianças (Grassi, 2003).

Espaço de produção, especialmente de mulheres, o mercado de Sucupira também pode ser considerado um lugar de performatividade de género:

"Pode afirmar-se que as Rabidantes do mercado de Sucupira constituem uma comunidade de mulheres que partilham um sentimento de pertença e uma identidade coletiva...Esta comunidade constitui um reservatório de recursos humanos dinâmicos e

capazes de inovação e de flexibilidade cujo traço comum mais evidente é o facto de serem na grande maioria mulheres.” (Grassi, 2003:188).

Os argumentos locais, em relação à (im)possibilidade dos homens serem *Rabidantes*, têm a ver, segundo Grassi (2003), com as concepções culturais, isto é, com os papéis sociais de género, nesse caso ligados à produção:

"A maioria das respostas remete para um plano quase natural, o que nos faz pensar na construção social de uma diferença de género que, neste caos, se manifesta na área produtiva. A maioria dos entrevistados respondeu como se isto dependesse de uma diferença natural que não precisa de explicações. Parece que estamos perante mais um papel de género socialmente construído: ser Rabidante (empresário informal) no Sucupira é um trabalho de mulher" (Grassi, 2003: 250-251).

Assim, as mulheres destacam a existência de uma conexão entre a não participação no trabalho de *rabidar* com as dificuldades ou impossibilidade do homem participar com responsabilidade na vida da família, garantido o sustento da casa. Mas as atividades económicas desenvolvidas pelas mulheres têm-se constituído um desafio porque, socialmente, esbarram com as dificuldades de desenvolverem as suas atividades sem a ajuda e presença da figura masculina.

Com efeito, nos seus posicionamentos enquanto atores sociais, como é caso desta atividade pública, são sempre exigidas referências aos homens, situações como o aluguer da espaço no mercado é feito em nome do homem da família (Grassi, 2003:189).

É precisamente a partir da discussão sobre o género, as desigualdades e diferenças de género, que o trabalho de construção da mulher empoderada na Morabi começa, com o objetivo principal de esbater a ideia de dependência masculina na criação e manutenção dos negócios, mostrando que o género é uma construção social e cultural; que homens e mulheres fazem-se dentro de um contexto de expectativas, mas que não devem ser motivos para limitar as mulheres na sua participação pública e privada, já que homens e mulheres têm as mesmas possibilidades de participação na vida pública e privada.

Verifica-se, assim, que em todas as sessões coloca-se a tónica no conceito de *empowerment* e num conjunto de atos, para “fazer-se mulheres *empoderadas*”. Essa construção começa, desde logo, pela interação e pela participação em sessões de partilha de experiência e de aprendizagem de estratégias para o *empowerment*.

O material usado nas sessões resumia-se quase sempre a dois quadros. Um primeiro quadro preenchido com palavras-chave e um outro quadro dividido por duas palavras, sexo e género.

Quadro 1	
próstata, chorar, espermatozóide, útero, piloto, amamentar, cuidar das crianças, cozinhar, taxista, pénis, vagina, pagar as contas (no restaurante), presidente da república, pescar, chefe-de-família, etc.	

Quadro 2	
Sexo	Género
Pénis	chefe-de-família
Próstata	Pescar
Espermatozóide	Cozinhar
Vagina	cuidar das crianças
Útero	Chorar
	Amamentar
	presidente da república,
	pagar as contas (no restaurante),
	Piloto
	Taxista

As participantes nas sessões são convidadas a distribuir as palavras do primeiro quadro, em sexo e género, para observarem que as palavras escolhidas para a coluna do sexo têm a ver com características biológicas (próstata, espermatozóide, pénis, vagina), e que aquelas colocadas na coluna do género remetem para as construções sociais e culturais (pescar, presidente da república, pagar as contas no restaurante, por exemplo).

Discutia-se, a partir dessa divisão, a ideia de que as desigualdades e diferenças entre homens e mulheres “cabo-verdianos” nascem da cultura cabo-verdiana, que é machista, sendo que, raramente, se usa nessas sessões o conceito de patriarcado.

As mulheres são convidadas a refletirem sobre os “efeitos da cultura cabo-verdiana” nas suas vidas, bem como a lutarem contra o machismo cabo-verdiano, como forma de serem “mulheres empoderadas”, para “tomarem as rédeas” das suas vidas, tendo bem evidentes as instituições governamentais e não-governamentais como lugares onde podem encontrar alguns recursos facilitadores desse empoderamento.

Escutar as mulheres e observar esses atos de construção de feminilidades, permitiu-me estar num palco de negociação e de regulação, onde se segue um guião em construção.

Assim, na Morabi, raramente, conseguimos identificar desacordos relativamente aos temas abordados nas conversas, pois em qualquer momento nesse espaço, as solidariedades e alianças femininas reforçam-se e chegam mesmo a anular outros marcadores importantes que, em outros contextos, seriam mais importantes.

Apresentado o espaço de encontro com as mulheres do *sul*, o próximo capítulo destaca as problemáticas que emanaram das interações com as minhas interlocutoras. Mais especificamente, conheceremos as mulheres, a partir das dinâmicas familiares⁹² (Bastos e Bastos, 2008).

⁹² De acordo com Bastos e Bastos (2008), entende-se dinâmicas familiares: “as specific modes of articulation between gender relations, intergeracional relations, ‘community’ relations, religious/moral relations and interethnic relations developed through history. These types of family dynamics are often recognized by a significant part of the members of the group. However, while certain dynamics are considered as ideal and/or a source of honor, prestige and moral superiority, others exist which may be

No geral, trata-se de trabalhar a proposta da existência de paradoxos das relações familiares entre os cabo-verdianos (Fortes, 2010; Martins e Fortes, 2011). Por um lado, as pertenças são negociadas e marcadas pela fluidez, visível na organização dos espaços domésticos que não traduzem a normatividade nuclear.

Por outro lado, a procura dessa normatividade familiar faz parte do projeto de vida de muitos cabo-verdianos, pois esses espaços domésticos cabo-verdianos permitem uma redefinição de olhares sobre a família marcados pelo pressuposto de que ela é uma unidade de interajuda, solidariedade e reciprocidade, pois que também é vivida enquanto lugar de conflitos e de expectativas defraudadas.

left as true relatively problematic and/or even as a source of shame and humiliation.” (Bastos e Bastos, 2008:137).

4.3. “Em Cabo Verde só existem famílias perfeitas nos álbuns de fotografias”: os múltiplos modelos de organização familiar.

Quando analisamos os discursos governamentais e das organizações não-governamentais sobre as questões ligadas às dinâmicas familiares em Cabo Verde, desde logo deparamo-nos com uma lógica discursiva que produz uma visão binária dessas dinâmicas. Por conseguinte, as famílias cabo-verdianas têm sido avaliadas por esses discursos, a partir da existência de crise ou não, seguindo o projeto de construção de família singular, normativa e patriarcal.

Nessa lógica, um grupo de parentes é considerado família quando apresenta uma organização doméstica/lar com a presença do homem (pai), da mulher (mãe) e dos seus respetivos filhos⁹³. Estes discursos de valorização do modelo de família nuclear resultam do enorme peso que é dado à família e a esse modelo de família como o lugar primário e central para a educação, formação e construção identitária dos cabo-verdianos.

O presente capítulo⁹⁴ busca refletir sobre as dinâmicas de construção das pertenças familiares e da ideia de lar /organização doméstica, argumentando que, apesar de os cabo-verdianos desejarem construir pertenças familiares nucleares, patriarcais e monogâmicas, nem sempre conseguem alcançar este modelo.

As casas cabo-verdianas convivem no quotidiano com múltiplas dinâmicas familiares, influenciadas por constrangimentos variados, que vão adiando esse projeto de família e que obrigam a um afastamento do modelo ideal de família.

⁹³ Uma definição de família que está em linha com a ideia da partilha de sangue como organizador principal e central na construção das pertenças familiares. Conforme alguns investigadores têm salientado, existe e continuará a existir o conflito entre o parentesco consanguíneo, que valoriza a relação mãe-pai-filhos e o parentesco por afinidade, que se ganha, por exemplo, com o casamento. (Collier, Rosaldo e Yanagisako, 1992; Fonseca, 2000; Strathern, 1995).

⁹⁴ Partes do capítulo resultaram na produção de um artigo com Filipe Martins (ver Martins e Fortes, 2011) e foram também partilhadas em encontros científicos (ver Fortes, 2010). A apresentação pública que decorreu no âmbito das Jornadas sobre Delinquência Juvenil e a Problemática de Género e Família, organizada pelo Centro de Investigação e Formação em Género e Família da Universidade de Cabo Verde, a 6 de Maio de 2010, foi uma importante arena para testar o medo existente de se “falar da família” enquanto lugar de conflitos. Um dos convidados para assistir a Jornada, membro de uma igreja, acusou-me de estar a construir um discurso que procura desvirtuar a família do seu papel enquanto lugar de segurança e de formação de personalidade dos cabo-verdianos.

Estes argumentos estão em linha com a proposta de Fortes (2010), Martins e Fortes (2011) de que essas dinâmicas familiares cabo-verdianas, não estão em crise e que :

“..talvez simplesmente não se ajustem a um modelo social mais amplo que se tem tentado instituir em Cabo Verde, que no período pós-colonial seria um modelo de cidadania “moderna”, baseada na autonomia individual, na independência económica e residencial, na educação formal e no sucesso profissional, no consumo e no lazer, o qual estaria assente na construção e manutenção de uma família nuclear e patriarcal, a base de execução deste projeto de construção positiva de Cabo Verde.” (Martins e Fortes, 2011:26).

Posicionando-se contra o discurso de família em crise, é importante procurar as raízes históricas desses múltiplos modelos de organização familiar, para nos afastarmos do discurso dominante e saudosista de que antes a família cabo-verdiana era saudável⁹⁵ e que hoje está em crise; de que os resultados desta “desestruturação familiar” se tornam visível na formação de múltiplos modelos de organização familiar.

“...nas casas cabo-verdianas se pode encontrar uma grande diversidade de configurações familiares, tais como famílias com mulheres solteiras e chefes de família, mulheres que se assumem enquanto mãe e pai dos filhos, (matrifocais), famílias sem a presença do pai (pai abandonico), ou sem a presença da mãe; famílias onde convivem, dentro da mesma casa, mais de duas gerações, os avós, principalmente, a avó, com um papel central na vida dos netos, ou mesmo núcleos familiares geridos por jovens mas dependentes de familiares ausentes.” (Martins e Fortes, 2011: 18).

Ao longo deste capítulo partilharei, a partir das vozes femininas, o quadro empírico que nos dá conta do modo como as casas cabo-verdianas e as pessoas que as habitam⁹⁶, organizam a sua vida familiar respondendo a múltiplos constrangimentos. Estas têm de driblar dificuldades impostas pela pobreza, prática e existência de poligamia informal, lutar contra a ideia de impossibilidade de sustentar e garantir uma relação conjugal estável e duradoura, bem como a vivência de relações conjugais

⁹⁵ Recorrentemente pode-se encontrar esse “discurso nostálgico”, que considera que antigamente a família estava mais organizada e que hoje “é cada um por si só”.

⁹⁶ Considerando a fluidez das pessoas que habitam as casas, tanto pela partilha de laços de sangue, como pela existência de parentesco por afinidades e pela existência de não-parentes.

marcadas pela violência física, emocional e psicológica e/ou por doenças infetocontagiosas e pela migração de filhos e companheiros.

A leitura das dinâmicas familiares em Cabo Verde, apoia-se em duas propostas. Por um lado, estou em sintonia com os investigadores que defendem que a construção dos laços de pertenças familiares é negociada contextual e situacionalmente (Carsten, 2000), o que significa que a definição de família como núcleo relacional que se funda e se sustenta apenas pela partilha de laços de sangue não satisfaz. Por outro lado, argumento que as negociações familiares fazem-se dentro de um contexto de paradoxos (Fortes, 2010; Martins e Fortes, 2011) que nos aconselha também a acautelar contra a ideia de uma completa fluidez na construção das pertenças familiares (Miller, 2007), já que o ideal de família normativa continua a ser um projecto perseguido e em muitas outras casas, alcançada.⁹⁷

Em 2000, Janet Carsten organiza uma publicação, *Cultures of Relatedness: New Approaches to the study of Kinship*, com a participação de oito autores que se juntam, com base nas suas colaborações, para escreverem sobre a família a partir da proposta do conceito de *relatedness*. Justificando essa proposta, a pesquisadora escreve na parte introdutória à obra que:

“The authors in this volume use the term ‘relatedness’ in opposition to, or alongside ‘kinship’ in order to signal an openness to indigenous idioms of being related rather than a reliance on pre-given definitions or previous versions.”(Carsten, 2000).

A proposta do uso de *relatedness* é considerada enquanto possibilidade de corte com uma visão puramente biológica e sanguínea de fazer, ter e ser da família, implicando, por conseguinte, uma leitura mais cultural e situacional das pertenças familiares, que nos afasta também da interligação imediata entre a procriação, factos biológicos e parentesco (Carsten, 2000).

⁹⁷ Durante a pesquisa de terreno em Cabo Verde, tivemos a oportunidade de estar na mesma altura em São Vicente e a ideia da existência de paradoxos pareceu-nos central para analisarmos antropológicamente o contexto sociocultural cabo-verdiano. Assim adotamos essa ideia para o estudo das dinâmicas das famílias que culminou na produção de um artigo (Martins e Fortes, 2011). Filipe Martins (Martins, 2013) analisa os paradoxos a partir da perspectiva dos jovens da periferia de Mindelo, enquanto a minha análise se incide sobre os paradoxos entre as “mulheres pobres”.

Para Carsten (2000), a construção dos laços familiares dá-se a partir de atividades e práticas no quotidiano, como sejam alimentar, partilhar comida com a vizinhança, que nos obrigam a uma (re) leitura da casa, enquanto espaço privado, pertencente à família nuclear e a considerar esse ambiente doméstico como lugar de poder e espaço político, lugar onde, segundo Carsten, as mulheres e as crianças detêm, em muitos contextos, o papel de “produção” de *relatedness*, que não significa a naturalização, por exemplo, da maternidade, como exclusivo das mulheres, por terem tido o papel biológico de reprodução.

Por seu lado, Miller (2007) considera que a análise das negociações quotidianas que os sujeitos produzem mostram precisamente a busca pela formação da família ideal, nuclear. A manutenção de um quadro normativo onde essa família é tida como garante de segurança e de preservação das bases permite a sua continuidade. Assim, Miller defende a proposta da:

“...flexibilidade e negociação serem um resultado direto do esforço dos indivíduos tentando conservar princípios claros e expectativas formais no parentesco em face da complexidade da vida familiar moderna.” (Miller, 2007, p. 540).

Não será exagerado afirmar que, em Cabo Verde, ter uma família e ser capaz de formar a própria família fazem parte do projeto de vida de muitos cabo-verdianos. Esta importância atribuída a “ter família” resulta do facto de ela ser considerada o lugar de estabilidade e referência identitária, emocional, financeira, para os cabo-verdianos, (Lobo, 2008, 2012; Martins e Fortes, 2011).

Se considerarmos a hipótese de que a definição singular de família cabo-verdiana como contexto relacional cristalino está intimamente ligado ao papel que também a igreja católica procurou exercer sobre a família ao longo da história da sociedade cabo-verdiana, teremos possibilidades de analisar melhor o medo existente entre os cabo-verdianos em “falar da família” nas suas imperfeições e os receios em acolher a proposta da desnaturalização e “desnuclearização” da (s) família (s) cabo-verdianas.

Entre os cabo-verdianos costuma-se, à boca amiúde e entre reclamações, dizer que só existem famílias perfeitas nos álbuns e fotografias de família. Tal ideia de

perfeição possível de se encontrar apenas nos álbuns de fotografias mostra a existência desses paradoxos.

As fotografias revelam o projeto de construção da família ideal. Quando os membros da família fazem pose para o registo da relação familiar, procuram de facto registar a perfeição. Os álbuns de fotografias são os guardiões de momentos de perfeição, que servem para lembrar aos membros da família que há um projeto que deve ser insistentemente construído e realizado e revelam aos outros (vizinhos, amigos, sociedade no geral) que naquela unidade doméstica não existem conflitos.

“Mas, talvez as fotografias sejam os únicos lugares garantes desse projeto de normatividade, preocupadas em produzir uma realidade estática, parada, colocada no modo *pause* - esquecendo-se que as realidades são múltiplas e antagónicas.” (Fortes e Rainho, 2013:3).⁹⁸

Quando se entra nas casas cabo-verdianas, os convidados são frequentemente recebidos na sala, lugar de exposição e de exibição da perfeição da família. Por cima dos móveis, fotografias de familiares presentes e ausentes, fotografias binárias que traduzem o projeto de construção e busca da perfeição (Fortes, 2010; Fortes e Rainho, 2013) e que está intimamente ligado ao quadro das relações de poder e de género e às bases religiosas em que se assenta o projeto familiar cabo-verdiano (Semedo, 2009). Assim sendo:

“as fotografias traduzem também os poderes inerentes às configurações destas relações íntimas e coletivas: homens e mulheres dispõem-se para as máquinas a partir de códigos de poder. Fotografias de famílias, homens em pé, abraçados às suas esposas, quando estas não estão sentadas, os filhos – eles servem de razões legitimadoras de masculinidade e feminilidade – também sentados, muitas vezes no chão.” (Fortes e Rainho, 2013: 2).

⁹⁸ Disponível em <http://www.buala.org/pt/corpo/sujeitos-a-um-corpo-sem-voz-sujeitos-de-um-corpo-voz>

4.3.1. Breve análise histórica das origens da multiplicidade das configurações familiares nas casas cabo-verdianas.

As relações de produção, reprodução e transformação das dinâmicas familiares em Cabo Verde não podem ser escamoteadas sem um intenso diálogo com o contexto sociocultural de formação da sociedade cabo-verdiana. Revisitar a história fundadora dessa sociedade implica considerar o seu processo de povoamento, bem como a sua constituição enquanto sociedade escravocrata, evidenciando o lugar que os homens (branco, senhor, europeu e negro, africano e escravo) e mulheres (branca, europeia, negra, africana e escrava) ocuparam nessa sociedade.

A biografia do arquipélago inicia-se em 1460, com a sua descoberta, pela máquina dos descobrimentos, expansão e colonização portuguesa. Sob a responsabilidade dos navegadores António da Noli e Diogo Afonso, o arquipélago ganha o nome de Cabo Verde.

Considerando o projeto de construção de uma nação transcontinental⁹⁹ (Macedo, 1991; Lourenço, 1994, 2005) Cabo Verde, gozando de excelente localização geográfica para os propósitos expansionistas de Portugal, torna-se um importante espaço de ligação entre Brasil, África e Europa.

Espaço de circulação de mercadorias variadas, com destaque para a criação da rota de comércio de escravos, Cabo Verde, ao contrário dos outros arquipélagos também pertencentes a Portugal, não reunia condições para o desenvolvimento da agricultura e a implantação de uma economia de plantação consistente¹⁰⁰.

As condições do povoamento do arquipélago, que se inicia pela ilha de Santiago (Ribeira Grande de Santiago ou Cidade Velha), revelam-nos um contexto de relações entre grupos sociais com posições e pertenças diferenciadas e desiguais (brancos e negros), marcado pela tentativa de imposição de uma total separação de grupos (Carreira, 1977; Rodrigues, 2003, 2005; Semedo, 2009).

⁹⁹ Para a criação de condições que facilitassem as trocas comerciais entre África, Brasil e Europa e para a legitimação do "espírito e missão evangelizador", nos trópicos.

¹⁰⁰ Cabo Verde localiza-se na região do Sahel, pelo que possui um clima seco, com períodos de vento quase que constantes, caracterização climática que sempre dificultou a prática da agrícola em algumas ilhas do arquipélago.

Esse projeto de separação grupal traduz a presença da Igreja Católica como orientador do projeto colonial português nos trópicos. Acompanhando a máquina colonial portuguesa, a igreja católica procurou, por vários meios, impor a separação dos grupos, proibindo relações conjugais entre brancos e negros, condenando a prática de relações extraconjugais entre esses grupos.

Contudo, o processo de povoamento do arquipélago foi, para alguns investigadores, marcado pela existência de relações entre esses diferentes grupos que contrariam essa tentativa de imposição de separação; factos que evidenciam que o projeto de povoamento com base na total separação dos grupos falha desde o início, pois que as circunstâncias do povoamento do arquipélago não facilitaram a separação entre grupos (Carreira, 1977; Mariano 1991; Lopes Filho, 1996; Correia e Silva, 2001; Rodrigues, 2003, 2005).

Desde logo, deve-se considerar a participação numérica desigual dos grupos no povoamento das ilhas. De um lado negros, escravos, trazidos do continente (africano) e que representaram o grupo populacional maioritário e, de outro lado, europeus brancos que, embora estando em minoria numérica, detinham o poder enquanto senhores¹⁰¹. Sendo que entre o grupo dominante, a expressividade das mulheres foi menor em comparação com as mulheres negras escravas.

Estando neste contexto relacional novo e colocados em circunstâncias especiais de participação no povoamento do arquipélago, estes grupos marcaram o início da formação de uma sociedade miscigenada¹⁰²: homens e mulheres, brancos (as) e negros (as), senhores (as) e escravos (as), colonos e livres, com diferentes *sangues* (Rodrigues, 2005).

¹⁰¹Inabitado à época, implantou-se no arquipélago uma população autóctone miscigenada a partir de um contingente populacional maioritariamente de origem africana e de um contingente minoritário de origem europeia. Não obstante esta desigualdade populacional, a presença europeia permaneceu dominante ao longo dos séculos, através do poder administrativo e judicial, do controlo da propriedade latifundiária e de instituições como a Igreja Católica, o sistema de ensino e a própria língua portuguesa.

¹⁰² Rodrigues (2003, 2005) fala de uma sociedade híbrida.

Assim situados, geográfica e culturalmente, homens brancos se uniram sexualmente¹⁰³ a mulheres negras escravas, mulheres brancas a homens escravos negros (Carreira, 1977; Mariano 1991; Lopes Filho, 1996; Rodrigues, 2003, 2005).

E como afirma Carreira (1977).

“O isolamento a que estiveram votados todos os alienígenas (padres incluídos), com as inerentes privações, fê-los enveredar muito cedo por uma vida livre...o homem branco casado na Europa, quer fosse para as ilhas com a família legítima, quer fosse desacompanhado dela, não tardava em unir-se à mulher da terra, escrava ou livre, sem preocupações quanto à quebra da prometida fidelidade conjugal, jurada no altar no ato do matrimônio. Neste particular, nunca se estabeleceram discriminações baseadas na cor da pele ou outras” (Carreira, 1977:22).

Este novo contexto relacional foi marcado pelo encontro sexual entre esses grupos, pelo que, conforme já citado, verificou-se o desencontro entre as normas da Igreja Católica para a construção de uma família normativa e monogâmica e as práticas de relações que abriram caminho para a existência de poligamia informal (Carreira, 1977)¹⁰⁴ ou de facto e não de direito (Lopes Filho, 1996).

¹⁰³ A propósito da discussão sobre o encontro, também e sobretudo sexual, físico, com o outro, durante a colonização, Eduardo Lourenço (1994, 2005) prefere falar em encontrão colonial, fazendo referência em parte, ao facto de o projeto expansionista e colonial português nos trópicos ter-se feito também ter sido marcado pela violência. Na esteira da provocação de Lourenço (1994, 2005) importa recordar que vários textos fundadores desse projeto português de estar no mundo, ajudaram a legitimar esse projeto. Mas ainda os textos têm em comum, a forma como esse projeto imperialista português foi marcado por olhares (pleno de equívocos, como salienta Macedo (1991) capazes de construírem um quadro de apresentações e representações do Outro, colocado obviamente diante do Nós, cuja auto-imagem, é daquele capaz de descobrir. Um corpo de descrições que marcam definitivamente as auto-imagens desse encontrão (Lourenço, 1994, 2005) imperialista e colonial, entre olhares medievais e modernos. A Carta do P. Vaz de Caminha (2000) mostra bem como esse encontro se fez de conhecido / reconhecido, estranho/não reconhecido. “Achamento” do Brasil, diante dos Índios, Caminha produz um texto de estranhamento do *Outro*, aqueles que olhados a partir das referências ocidentais, europeias, de cristãos, fazem parte de um “outro mundo”, marcado pela inocência, ausência de vergonha, corpos nus. A nudez desses índios produz estranhamento e justifica o projeto evangelizador, trazê-los para a humanidade, a partir da fé, vesti-los /dar-lhes alma, tapar as suas vergonhas, tirá-los de uma inocência, diria, que os coloca enquanto “primitivos”, assim vive-se um momento de deslumbramento para o momento de colonizar, de um projeto de cristianização que se faz sempre em presença de outros propósitos: económicos. Os Lusíadas, de Camões, é também uma das obras centrais, que traduz por excelência esse projeto de ligação entre o velho (que adquire esse estatuto, perante o Outro mundo, que surge com os descobrimentos) e o novo mundo: “os Portugueses somos do Ocidente, Imos buscando as terras do Oriente.”

¹⁰⁴ Segundo Carreira (1977) “a sociedade no todo, ou em grande parte, aceitou pacificamente que o homem, mesmo casado pela Igreja, pudesse viver maritalmente com uma ou mais mulheres ao mesmo

Todavia, o encontro entre grupos sociais que fundaram a sociedade miscigenada, não anulou por completo as pressões que a Igreja Católica¹⁰⁵ exerce sobre essa sociedade. Prova dessa pressão é a adoção de estratégias para consagrar o poder do homem na sociedade com vista à legitimação do sistema de relações patriarcal¹⁰⁶.

Segundo Correia e Silva (2001) e Semedo (2009), a Igreja Católica teve um papel central na reprodução da dominação masculina em Cabo Verde. Esta exercia o papel de agente socializador e de controlo das condutas (Semedo, 2009) que procura deste modo legitimar o projeto expansionista Português, de criação de um mundo Português (Freyre, 1996; Castelo, 1998), regido pelas normas patriarcais vigentes (Correia e Silva, 2001; Semedo, 2009).

Nesse quadro patriarcal, à mulher é-lhe negada e dificultada a participação mais visível no processo de formação da sociedade cabo-verdiana. Para alguns investigadores, a mulher ficou sujeita à dupla dominação (Lopes Filho, 1996; Rodrigues, 2003, 2005), enquanto mulher, por parte dos homens, sobretudo, pelo seu companheiro, e enquanto escrava, por parte do seu senhor.

Uma dominação que as considera enquanto objeto sexual, mas que merece ser escamoteada. As investigações têm mostrado que tal dominação da mulher pelos homens, através da posse do seu corpo, é contrariada pela constatação de que não existe uma disparidade participativa e absoluta na criação desta sociedade miscigenada. Embora se reconheça que o encontro não foi sempre amoroso e que envolveu também muita violência, estes investigadores dão-nos conta de estratégias usadas pelas mulheres, para tirarem proveito do encontro sexual com homens

tempo, quase sempre, para não dizer sempre, cada uma delas em casa própria. Nas ilhas esse tipo de ligação foi mais ou menos aceite pela comunidade sem grande constrangimento” (1977: 23).

¹⁰⁵ Note-se que, inclusive os padres, participaram nesse encontro sexual fundador da sociedade cabo-verdiana, na medida em que alguns padres são referenciados como tendo deixado uma “vasta prole” (Carreira, 1977; Lopes Filho, 1996).

¹⁰⁶ O sistema de união, que se pretende que seja monogâmica, com base no casamento reconhecido perante as leis da coroa e da Igreja Católica, é uma dessas medidas. Outra medida é o reconhecimento dos filhos havidos com o casamento. Vale recordar que a Igreja Católica detinha o poder de reconhecimento da união entre o homem e a mulher, condenando as relações extramatrimoniais, inclusive as relações entre brancos (as) e negras (os), embora tivesse sido quase impossível, controlar e evitar a mancebia (Correia e Silva, 2001; Semedo, 2009; Lopes Filho, 1996).

brancos, colonos (Lopes Filho, 1996; Correia e Silva, 2001; Rodrigues, 2003, 2005; Nascimento, 2007; Semedo 2009, etc.).

Qual foi então, o papel e lugar das mulheres durante este “encontro colonial”?

Segundo Rodrigues:

“Much of the historical record on Cape Verde has been written from a male perspective, obscuring at times the economic and social role of women as slaves, mistresses, wives, workers, and mothers.” (Rodrigues, 2003:96).

Posição que subscrevo, em linha com Coutinho (2011) quando, apoiando-se em Bourdieu (1998), afirma que a construção da história de Cabo Verde tem sofrido de um processo de *déshistoricisation*, que procura legitimar a dominação masculina a partir de estratégias que colocam as mulheres na invisibilidade da história do arquipélago¹⁰⁷.

Existem evidências que permitem tornar visível esta participação. A mulher, com o seu corpo, sustenta o regime escravocrata com mão de obra, tendo filhos com o seu senhor branco. Participa na formação da sociedade mestiça que abala as estruturas hierarquizadas dos inícios da colonização dado que o seu filho, o mulato /mestiço, viria a ocupar posições de destaque na nova estrutura social que começava a erguer-se nestas ilhas (Correia e Silva, 2001; Rodrigues, 2003, 2005; Lopes Filho, 1996).

Se considerarmos que “nas sociedades escravocratas as relações sexuais e efetivas são frequentemente utilizadas como um dos mais eficazes ‘expedientes’ de realização das estratégias de ascensão” (Correia e Silva, 2001:327), muitas mulheres escravas aproveitaram das determinações do reino e da coroa, a partir do século XVIII, que impunham que as escravas fossem vendidas em caso de casamento, aos seus maridos ou a homens forros, que pretendessem contrair matrimónio com essas escravas.

Nesse quadro, considera Correia e Silva (2001) que o exemplo do matrimónio /“uniões exogâmicas” elucida bem as estratégias que as mulheres empregavam para conseguirem alcançar o estatuto de alforriadas. São estratégias empregues com

¹⁰⁷Para Cabral (2011) também os homens estão ausentes da história de Cabo Verde, em referência ao facto de que a história de Cabo Verde ainda estar por fazer (Cabral, 2011: 21).

propósitos futuros, e não apenas como mera possibilidade de melhorar a sua condição de vida.

“Elas (as estratégias) continham também objetivos intergeracionais, cujos efeitos eram diferidos no tempo. Dormindo com homens brancos, ricos e poderosos, as escravas ‘limpavam’ o seu estigmatizante sangue negro, dando origem a crianças mulatas, beneficiadores do apoio dos pais e, por isso, de maiores possibilidades de virem a libertar-te do cativeiro” (Correia e Silva, 2001:328).

Existem evidências de que o projeto colonial que buscava confirmar a inferioridade dos negros teve no corpo e na exposição destes corpos e da sua sexualidade, a partir de fotografias por exemplo, um importante mecanismo de legitimação do poder colonial nos trópicos (Carvalho, 2008; Fortes, 2013c).

“Partindo do ambiente social, cultural e político da época, hoje considerado um ambiente conservador, a máquina colonial manjava esta ‘nudez’, transmitindo aos Portugueses da metrópole representações dos colonizados enquanto seres primitivos e não civilizados, legitimando, deste modo, o projeto e a ideologia colonial Portuguesa...O exercício do poder sobre o Outro, pela exposição da sua suposta fragilidade e primitivismo, pelo seu corpo nu.” (Fortes, 2013c: 234).

Para Rodrigues (2003, 2005) a sexualidade, usada como metáfora para a colonização Portuguesa nos trópicos¹⁰⁸, é uma via de análise central para se compreender as dinâmicas de formação da sociedade miscigenada, defendendo assim que a colonização não pode ser vista apenas como um sistema de poder linear e coerente, e que ela foi marcada por um sistema de relações sociais e sexuais, com a

¹⁰⁸ Sobre o uso da sexualidade na colonização portuguesa é importante uma referência aos trabalhos de Gilberto Freyre. Criador da teoria do luso-tropicalismo, Freyre defende a excecionalidade da colonização portuguesa, considerando que Portugal tem origem híbrida, bi-continental, pelo que a capacidade de adaptação excecional dos portugueses aos trópicos não se deve a interesses políticos e económicos, mas por uma capacidade de convivência com múltiplas culturas (Freyre, 1933, 1940, 1958) Tese que foi mal recebida e negada, pela máquina colonial Portuguesa, até ao final da segunda guerra mundial, período a partir do qual começam a surgir movimentos de contestação à colonização e de exigência de libertação e independência das colónias, e que viria a ser apropriada, precisamente como legitimação da presença de Portugal nos trópicos (Castelo, 1998). Em “Casa Grande e Senzala”, publicada pela primeira vez em 1933, Freyre (que recebeu influências de antropólogos como Franz Boas) analisa a formação da família (patriarcal) brasileira, procurando evidenciar a presença do encontro sexual entre vários grupos, como forma de esbater as distâncias sociais existentes entre senhores e escravos.

participação também dos colonizados, buscando a sustentabilidade do sistema patriarcal.

No caso dos cabo-verdianos, afirma Rodrigues (2005):

“Creole populations were presumed to be closer to Portuguese cultural beliefs in the patriarchal transmission of values and identity through the father’s blood line, supporting the presumption that creole offspring were innately closer to the Portuguese. The maternal side was seen as a simple vehicle for reproducing the patrilineage and its own potential for political and cultural transformation was often disregarded” (Rodrigues, 2005:93).

Se algumas mulheres participaram com o seu corpo para a construção dessa sociedade miscigenada, importa também fazer referência ao papel que algumas mulheres viúvas e casadas tiveram dentro dessa sociedade escravocrata.

Num trabalho essencial de recuperação dessa participação feminina, a historiadora Iva Cabral (2011) coloca-nos perante mulheres viúvas que participam ativamente no comércio de escravos e de outras mercadorias, mulheres que fazem negócios com o reino, comandam os destinos dos filhos, sobretudo os mais novos, e decidindo elas os futuros maridos para as suas segundas núpcias.

Essas constatações permitem-nos sustentar a tese de que neste período:

“Nem todas as mulheres da elite santiaguense correspondem aos papéis que lhes foram destinados pela sociedade patriarcal: esposa, mãe e filhas. Pelo contrário, muitas arcaram com atividades que, na época, conferiam prestígio e poder: o comércio, a posse da terra e de escravos” (Cabral, 2011:26).

Assim e embora existam tentativas de apagar as mulheres da história da formação destas ilhas, retirando-lhe voz, tal não significa, de facto, uma passividade feminina (Rodrigues, 2003, 2005; Cabral, 2011; Coutinho, 2011; Fortes e Silva, 2011).

As mulheres, pelo exposto acima, desempenharam um papel importante na mediação do encontro ocorrido no arquipélago, mediação de conflitos entre homens e mulheres que chegaram às ilhas com diferentes culturas e com diferentes pertenças de classes (Lopes Filho, 1996).

4.3.2. “Sou mãe e pai dos meus filhos”: driblando o sistema patriarcal e negociando a convivência com a matrifocalidade nas relações familiares.

“Eu não sinto vergonha de dizer que sou mãe solteira, que sou mãe e pai dos meus filhos. Às vezes tenho, a ideia de que as pessoas acham que somos menos do que elas só porque vivemos sozinhas com os nossos filhos. Tomei a decisão de não querer mais saber de homens e vou trabalhando para cuidar dos meus filhos. Pergunto, será melhor ter um homem dentro de casa só para dizer que temos um homem, que não nos dá nada, que não olha para os filhos, só para podermos agradar aos outros? Sinto orgulho em dizer que sou mãe e pai dos meus filhos. Eles são meus!”
(Fátima, 50 anos)

De acordo com os dados do Censo de 2010, num total de 117.289 agregados familiares, 52,0% têm como representantes o homem e 47,6% têm as mulheres como representantes, sendo que em 26,1% dos agregados com representante feminino, a tipologia do agregado é considerada monoparental.

O discurso de avaliação destas configurações familiares tem vindo a insistir numa caracterização negativa em linha com o conceito de crise e desestruturação familiar. Definidas como famílias monoparentais, as casas chefiadas por mulheres fazem parte das dinâmicas familiares categorizadas como sendo desestruturadas e pobres por registarem a ausência do homem, enquanto pai dos filhos, marido e provedor da família, por caber às mulheres as responsabilidades pela educação e sustento dos filhos e porque as crianças vivem sem a presença do pai, dentro de casa.

Nesta secção, analisarei o significado que as mulheres mães atribuem ao facto de também se assumirem enquanto pai dos seus filhos. Coloco o quadro empírico em diálogo com a proposta de repensar o contexto cabo-verdiano enquanto lugar encarcerante para as mulheres, vítimas do sistema patriarcal, que limita as suas possibilidade de resistência e de recriação de múltiplas estratégias para driblarem os constrangimentos impostos pela ausência do homem dentro de casa.

Se em várias casas cabo-verdianas a configuração familiar é marcada pela ausência do homem e se as mulheres assumem esse duplo papel de mãe e pai dos seus filhos, garantindo estabilidade, sobretudo financeira, à casa, é importante

repensar o sistema patriarcal cabo-verdiano (Gulesen, 1997; Lobo, 2012; Massart, 2002, 2005; Rodrigues, 2007; Giuffré, 2007; Martins e Fortes, 2011).

Repensar este sistema serve os propósitos de uma agenda de investigação longitudinalmente mais alargada e exige a adoção de olhares menos naturalizados e mais atentos às dinâmicas locais e contextuais das relações de género, em contextos familiares.

Com efeito trata-se de questionar o conceito de patriarcado e a sua correspondência na prática das relações familiares, na medida em que, conforme constata Kandioty (1988), o patriarcado possui um carácter fluido que origina diferentes formas de patriarcado:

“evokes an overly monolithic conception of male dominance, which is treated at a level of abstraction that obfuscates rather than reveals the intimate inner working of culturally and historically distinct arrangements between the genders.” (Kandiyoti, 1988: 274-275).

Considero que o patriarcado deve ser considerado um sistema não estático, embora seja um dado que é tomado como à priori para a organização sociocultural das relações de género, particularmente entre homens e mulheres. É justamente porque as relações são constituídas por forças de poder, com expectativas e constrangimentos mútuos, que o sistema patriarcal não é rígido e pode ser contestado. O patriarcado é um sistema onde o “poder” dos homens, nesse caso, faz aparecer, por parte das mulheres, estratégias de negociação e renegociação do *status quo*:

“Women strategize within a set of concrete constraints that reveal and define the blueprint of what a will term the patriarchal bargain of any given society, which may exhibit variations according to class, caste, and ethnicity” (Kandiyoti, 1988:275).

As estratégias de resistência e de (re) negociação mostram as contradições do sistema patriarcal e revelam-nos um quadro sociocultural onde é possível detetar a convivência entre o sistema patriarcal e a matrifocalidade das relações familiares (Gulesen, 1997; Massart, 2002, 2005; Rodrigues, 2007; Giuffré, 2007; Martins e Fortes, 2011).

No contexto das resistências ao patriarcado, Rodrigues (2007) considera ser importante dar centralidade a outros esquemas de relações de gênero dentro da família, como por exemplo, a relação entre mãe-filho, que é considerada como garantia de maior estabilidade do que as relações entre homem (pai) e mulher (mãe).

“Num lugar onde os parceiros masculinos são temporários e onde um crescente número de crianças não é educada pelos seus progenitores (o que se está a tornar numa tendência global), temos de encontrar respostas mais adequadas para a reprodução social do gênero do que aquelas que giram em torno das estruturas matrimoniais ou das uniões heterossexuais.” (Rodrigues, 2007, pp.126-127).

Dando centralidade à relação entre mãe – filho, a autora procura dar conta de novas formas de construção social dos papéis de gênero e das suas perpetuações nas relações de parentesco inter – geracionais, que não se limitam à relação de gênero entre homem (marido, pai de filho) e mulher.

Mais à frente, no Capítulo 6, analisarei a centralidade das mulheres mães na vida dos seus filhos, particularmente o investimento que estas têm feito na educação escolar dos filhos, como garantia de mobilidade social ascendente dos filhos e do grupo doméstico de pertença¹⁰⁹.

Parece-me adequado seguir a proposta de Rodrigues (2007) , mas interessa-me também acrescentar à sua proposta uma outra linha argumentativa, de que as mulheres constroem a sua identidade a partir de relações de reciprocidade para a sua composição enquanto pessoas e que o contexto relacional com os filhos é uma importante arena, onde se dá a construção de si mesma, enquanto “mulher cabo-verdiana”.

A centralidade da relação mãe-filho não pode ser vista apenas como uma reação ao fracasso do homem, no exercício do seu papel enquanto pai, marido e provedor da família, mas sim como lugar de composições identitárias que, assim, desconstrói a tendência em analisar as relações de gênero numa perspetiva binária, dando atenção apenas às relações homem-mulher.

¹⁰⁹ É nessas circunstâncias que assumir o papel de mãe e pai dos seus filhos deve ser analisado.

Se o sistema patriarcal é fluído, interessa-me também analisar as inconstâncias da matrifolicalidade, retirando-lhe a ideia de um dado adquirido e procurando identificar e analisar os significados locais e situacionais de ser o centro da família (Fonseca, 2000), enquanto mãe e mulher. Essa análise será suportada em argumentos de que ela é vivida dentro do quadro paradoxal de procura de um ideal de família nuclear e patriarcal e que, por conseguinte, a sua existência é sempre negociada e a sua manutenção alvo de tensões e de conflitos (Fonseca, 2000).

As mulheres com quem tenho vindo a trabalhar, quando se definem enquanto mãe e pai dos seus filhos, colocam-se enquanto mulheres, mães solteiras, por viverem a ausência do pai, enquanto provedor da família e enquanto ausência física da casa. Todavia, deve-se considerar os significados destes posicionamentos na organização quotidiana da vida familiar.

Por um lado, trata-se de observar a interligação entre ausência e conflitos que mulheres e homens vivem, enquanto mães e pais e o lugar que os filhos ocupam dentro dessa relação conflituosa.

“Nunca cheguei a viver com nenhum dos pais dos meus 3 primeiros filhos. Já sabes como são esses casos da vida. Dão-te o filho, ficam no canto deles e eu não sou mulher de andar atrás de homens, nem os exigia nada. Se quisessem, podiam ajudar, mas eu não exigia nada. Eu não sentia falta deles. Depois, vim a conhecer o pai dos meus últimos 4 filhos. Vivemos juntos há mais de 19 anos. Temos um filho de 19 anos, um de 17 anos, outro de 14 anos e o último tem 12 anos.” (Teresa, 50 anos)¹¹⁰

“Não é fácil, é preciso muita luta, não é brincadeira, mas, se tiveres força de vontade e não deixares a vaidade do mundo te enganar, consegues sustentar. Quando tinha pão, dava-lhes pão, quando tinha sumo, era sumo, quando tinha arroz dava arroz, foi sempre assim e, graças a Deus, estão todos crescidos. E sempre expliquei-lhes que não lhes dava mais porque não podia, porque não tinha onde ir buscar mais. Já lavei no quintal de outras pessoas, já fiz criação de porcos, já vendi cuscuz, já carreguei tanta carga para lhes dar de comer que hoje até tenho problemas de

¹¹⁰ Teresa, natural de Santo Antão, mãe de 7 filhos. Tem um bar, na mesma casa onde vive com os filhos. Recorreu ao microcrédito para começar o negócio e conta com a ajuda dos filhos para gerir o negócio. Tem apenas a 4ª classe de escolaridade e diz ter começado a trabalhar com 12 anos, quando veio viver com uma madrinha para São Vicente.

colunas; mas nunca me senti cansada, pelos meus filhos nunca senti cansada, para trabalhar e dar de comer aos meus filhos (começa a chorar).” (Maria, 46 anos)¹¹¹

Por outro lado, é necessário levar em conta que, apesar da ausência masculina ser um dos traços dominantes para a vivência da monoparentalidade no feminino, tal não significa que haja uma correspondência real. Isto é, a etnografia tem entre estas mulheres mostra-nos que nem sempre o lar definido como sendo constituído por uma família monoparental, de facto o é. Esta constatação mostra que no contexto sociocultural cabo-verdiano é importante que as mulheres busquem também suprimir essa ausência¹¹², criando, por exemplo, relações amorosas com outros homens. Por outras palavras, podem assumir-se como mãe e pai dos seus filhos, não sendo solteiras, mas fazendo referência ao facto de serem apenas elas a garantirem o sustento da casa, sobretudo no que toca ao sustento e ao cuidado com os filhos.

É o caso da Francisca. Professora do secundário, com 35 anos e mãe de dois filhos, frutos de dois relacionamentos. Ela assume-se como mãe e pai dos seus dois filhos porque não consegue ter apoio dos dois *pai d’fid*, mas namora com um homem, 10 anos mais velho que quer viver com ela. Entretanto, Francisca diz-se traumatizada dos homens, dentro de casa.

“Ele pode ir lá dormir, aliás, nos últimos tempos, passa mais tempo na minha casa do que na casa dele, mas digo a toda a gente que sou solteira e que na minha casa só vivo eu com os meus filhos. Sou mãe solteira, mãe e pai dos meus filhos e podem até tentar convencer-me de que tenho um homem dentro de casa, mas não tenho. É uma imagem muito forte e é uma experiência que não quero repetir. Não me importo que digam “coitada, é solteira”. Quando o último pai do meu filho saiu de casa, sofri, mas hoje dou graças a Deus. Estar sem homem dentro de casa é bom” (Francisca, 36 anos).

O exemplo da Francisca mostra-nos que a condição de monoparentalidade pode ser acompanhada de uma experiência amorosa conjugal, em que o atual

¹¹¹ Maria, natural de São Nicolau. Possui apenas 4ª classe de escolaridade, tentou frequentar o curso de alfabetização de adultos, mas nunca conseguiu porque como afirma sempre foi mãe por 24 horas e os filhos são a sua prioridade. Cliente de microcrédito na Morabi, há mais de 8 anos, comercializa produtos alimentares entre as ilhas de Santo Antão, São Vicente e São Nicolau.

¹¹² Na secção seguinte analisarei as pressões socioculturais para combater a ausência masculina dentro de casa e a importância atribuída a uma casa com homem.

companheiro pode ou não “viver dentro de casa”, já que a Francisca assume que tem namorado mas “não tem um homem dentro de casa”.

Mas, se ela não quer ter um homem dentro de casa, muitas outras mulheres, que se assumem enquanto mãe e pai dos filhos, vivem a condição de monoparentalidade familiar como uma situação possível de ser invertida.

Assim, para essas mulheres, embora o desempenho desse duplo papel seja definidor de si enquanto mulheres cabo-verdianas, não deixam de procurar manter a presença do homem dentro de casa, mesmo que continuem a ser elas a procurar e a garantir o sustento da casa.

Trata-se, por conseguinte, de discutir os significados locais de sustento, respeito e de poder dentro do espaço doméstico, na medida em que as mulheres podem sustentar a casa, mas o contexto sociocultural cabo-verdiano atribui maior valor às casas com homens, significando presença de poder, de homens que mandam.

Isto é, interessa-me o processo de constituição dos espaços domésticos que fazem emanar a noção e a ideia de transitoriedade (Fonseca, 2000) já que nas casas cabo-verdianas as dinâmicas familiares, embora sejam respostas a constrangimentos múltiplos, elas buscam a realização de um projeto, mas fazem-se por variados caminhos, conforme tenho vindo a salientar.

Esses espaços domésticos mostram-nos os desafios da localização problematizada de conceitos como mulheres chefes de família, matrifocalidade, machismo e sistema patriarcal.

Portanto, se nesse ponto vemos que as mulheres se assumem como mães e pais dos seus filhos e que a vida doméstica gira em torno da participação quase solitária no sustento e na educação dos filhos, não podemos ter uma leitura estática sobre essa dinâmica familiar, colocando os homens, de facto, para fora de casa. Contudo, muitas mulheres querem/desejam ter um homem dentro de casa. Vejamos, no ponto seguinte, as razões deste desejo.

4.3.3. “Casa sem homem é um navio à deriva”¹¹³: famílias monoparentais à procura de uma família nuclear patriarcal?

“A imagem estática da unidade doméstica decorre da técnica demográfica do questionário aplicado uma só vez por família, procedimento que obscurece aspetos fundamentais da organização doméstica: sua flexibilidade e suas mutações no tempo.” (Fonseca, 2000:61).

Traduzindo o significado sociocultural do projeto de construção de uma sociedade machista patriarcal, para a sociedade cabo-verdiana, a presença de um homem dentro de casa impõe respeito e permite a construção de uma imagem positiva sobre a organização familiar.

Durante as entrevistas, as mulheres manifestavam os desgostos que os homens, pai dos seus filhos, tinham-lhes dado, chegando mesmo a dizer que já não queriam saber de homens para nada e que investem apenas na relação com os seus filhos. Com algumas mulheres com quem tive mais de duas sessões de entrevista ou que semanalmente dirigiam-se à Morabi, pude acompanhar o evoluir das suas relações amorosas sempre marcadas por brigas, perdões e novas tentativas de recomeçar a relação.

Maria foi uma dessas mulheres. Com 46 anos, tem 7 filhos e 8 netos, sendo que 4 dos netos vivem com ela. Teve os filhos com dois homens, 3 com o primeiro e 4 com o segundo. O primeiro filho aos 18 anos e o último filho com 37 anos. Não vive com nenhum dos pais dos seus filhos. O pai dos 3 filhos é ausente, nunca ajudou em casa. O pai dos quatro (últimos) ajuda no que pode. Considerada pelo discurso local, mãe solteira e chefe de família¹¹⁴, de uma família monoparental, tenta estabelecer uma

¹¹³ “Kasa sem ome é um naviu kebrod” é uma expressão usada, em Cabo Verde, para dar conta de uma casa marcada pela ausência do homem e a sua condição de estar à deriva, embora também se considere que são as mulheres que detêm o papel central de organizar a vida dos homens, já que estes são vistos como irresponsáveis e pouco pragmáticos, por exemplo, no que toca à boa gestão do salário e da economia, doméstica e/ou da família. Ver também a esse propósito Grassi (2003).

¹¹⁴ Para Fonseca (2000) o termo mãe solteira “carrega conotações de julgamento moral” (Fonseca, 2000:63) e o de chefe de família remete-nos para “os problemas concernentes à distribuição de poder entre homens e mulheres no âmbito doméstico” (Fonseca, 2000:63).

relação com um outro homem¹¹⁵, mas não consegue porque, como afirma, tem sido “vítima da cachorrice dos homens cabo-verdianos”.

“Quando comecei a ter problemas com o meu *pai d’fidj*, tranquei-me mais em casa porque aqui, como sabes, uma mulher que não tem um homem por perto não é respeitada, ninguém te respeita. Depois de o ter deixado, vivi durante 6 anos com outro homem, mas, desde setembro do ano passado que o deixei, encostei-o num canto porque eu vivi com ele uma vida angustiada. Acreditas que nestes 6 anos que ele viveu comigo, arranjou mais 7 mulheres? Por isso, apanhei mais raiva dos homens...O meu último namorado já tinha 50 anos, mas não tinha juízo, sempre na farra, namorada para cá, namorada para lá, não têm responsabilidades. Não podemos esquecer que hoje em dia existem muitas doenças, sei lá se ele vai para cama com outras mulheres e não se protege, depois traz-me uma doença para dentro de casa, como acontece com muitas mulheres? Eu não, não quero isso, além de que na parte de trabalhar para dar-me, eu não preciso de nenhum homem para sustentar-me... ajudei-o a construir uma casa porque ele não tinha muito juízo, só queria saber de farra com amigos e outras mulheres, fartava-me de brigar com ele, eu incentivei-o a acabar de construir a casa, a comprar mobiliário e hoje ele vive bem. Mas não chegamos a viver juntos na casa. Eu cansei dos abusos dele e deixei-o. Eu tinha as chaves da casa, ia para limpar e cuidar da casa, mas não vivemos juntos. Um dia ele disse aos meus filhos que nunca meteu outra mulher lá em casa. Olha és mulher, sabes como são os homens, vou-te contar, já cheguei a apanhá-lo com outra mulher na cama, dei-lhes pancada, briguei tanto e ia perdendo os abusos, nem sei bem para quê. Eu descontrainha-me dele por uns tempos depois voltava, mas sabes porquê? Ele não se incomodava muito e confiava que eu ia voltar, porque eu não arranjava outro homem, mas desta vez não volto para ele. Desde setembro terminamos tudo” (Maria, 46 anos).

A entrevista foi realizada em setembro de 2010. Maria viajou para São Nicolau para visitar a sua mãe que se encontrava doente e regressou em finais de outubro.

¹¹⁵ O que nos pode sugerir as múltiplas tentativas de recomposição da família, em busca do modelo de família nuclear.

Quando foi à Morabi cumprimentar-nos e avisar-nos que tinha regressado, perguntei-lhe como andava a sua vida amorosa e se tinha voltado para o ex-namorado.

Entre risos, puxou-me para um canto e contou-me que tinha conhecido um senhor, emigrante cabo-verdiano em Portugal, que veio passar férias a São Nicolau e o senhor ficou encantado por ela. Perguntei-lhe se começaram a namorar e respondeu-me que estavam a conhecer-se, mas que estava com vergonha de contar aos filhos com medo da reação deles, porque lhes tinha prometido que não ia arranjar mais namorados, porque já tinha sofrido muito. Mas, confessou-me que sentia falta de um homem dentro de casa, não só porque também tinha as “suas necessidades”, fazendo referência à sua vida sexual, mas porque, desde que deixou o último companheiro, notava que os vizinhos falavam mal dela, sobretudo, quando recebia a visita de algum amigo, porque tinha ficado sozinha em casa com os filhos e os netos.

Perguntei-lhe porque se incomodava com o que os vizinhos pensavam dessa situação e respondeu-me:

“Sabes como é aqui em Cabo Verde, casa sem homem é um navio à deriva, tem de haver um homem para impor respeito, para que a nossa casa seja vista como uma casa de respeito e não como um lugar de má vida, onde todos entram e a qualquer hora. Eu sei que se tiver um homem dentro de casa as pessoas vão respeitar-me, vão dizer “A Maria não está largada no mundo”. Isso é importante para mim. E os meus filhos também precisam ter a presença de um homem dentro de casa, porque sabes como é, a voz do homem é sempre voz de ordem” (Maria, 46 anos).

Durante a pesquisa de terreno, assisti a várias discussões sobre a facilidade que as mulheres cabo-verdianas têm em perdoar as traições e os abusos dos seus homens e recorrentemente se centravam nas razões que fundamentam o perdoar.

Ter a presença de um homem em casa é de facto uma das razões que justificam a reconciliação pós-conflito com o companheiro ou quando já não há possibilidade de reconciliar, que se aceite o pedido de relacionamento com outro homem.

Nem sempre é uma razão unanimemente aceite pelo grupo. Para algumas mulheres, não se percebe como outras mulheres conseguem perdoar inúmeras traições; para outras mulheres, perdoar em nome da continuidade do respeito dado ao

lar com a presença do homem é uma forte razão, enquanto que para muitas outras mulheres não se compreende como as mulheres perdoam os seus homens, quando não precisam deles para garantir o sustento da casa¹¹⁶.

Numa das discussões falou-se exatamente da distinção entre perdoar¹¹⁷ porque existe uma dependência económica do companheiro¹¹⁸ e perdoar porque não precisam do homem para sustentar, mas sim para conquistar o respeito por parte da vizinhança e da sociedade no geral¹¹⁹.

Apesar das incertezas (Lobo, 2008) com que vivem a possibilidade de terem um homem dentro de casa, a partir de uma relação estável, as mulheres continuam a alimentar o desejo de construírem um lar patriarcal, isto é, podem não vir a contar com um homem que sustente a casa mas procuram ter um homem que mande (Araújo, 2004; Martins e Fortes 2011).

O quadro empírico aqui partilhado leva-me a acolher a proposta de Araújo (2004) para quem é importante fazer uma distinção clara entre *mulher chefe de família* e *mulher mantenedora*. A primeira remete para a conjugação do papel económico da mulher na família bem como o exercício de poder dentro do seu agregado doméstico, enquanto a segunda remete apenas para o papel económico que esta desempenha (Araújo, 2004). Tal distinção resulta, segundo Araújo (2004), da necessidade de uma

¹¹⁶ Numa das discussões entre um grupo de amigas sobre o perdão (no caso de uma traição), levantou-se a hipótese de que as mulheres sem escola, que não têm um emprego e que vivem dependentes do marido, têm mais propensão para perdoarem uma traição do que as mulheres com escola e uma carreira profissional.

¹¹⁷ Muitas mulheres perdoam o companheiro por sugestão de outras mulheres: mães, filhas, irmãs, amigas, etc e são elas que também participam na rede de solidariedade quando as mulheres se encontram em situação de crise conjugal, dando por exemplo abrigo em situações em que as mulheres são agredidas e expulsas de casa.

¹¹⁸ Esse não é o caso de algumas mulheres com quem trabalhei na Morabi. Mais à frente traçarei o perfil profissional de dois homens, exemplos que mostram que nem todos os homens possuem capacidades financeiras para sustentar a casa.

¹¹⁹ Durante a pesquisa na Morabi, por várias vezes, falei com uma cliente do microcrédito que era vista por outras mulheres como sendo “burra” porque era “chulada” pelo seu namorado, porque este não queria trabalhar e era sustentado por essa mulher que, como disse Maria, é uma “coitada, vende de sol a sol, o namorado fica em casa à espera do dinheiro para gastar com outras mulheres, às vezes apetece-me bater-lhe para ela acordar, mas é a vida, sina de mulher cabo-verdiana. Acho que quando estamos diante de um homem ficamos burrinhas”.

maior precisão na interligação entre a ideia de família monoparental e a noção de mulher chefe de família (MCF)¹²⁰, já que:

“Existem MCF casadas, solteiras, viúvas, outras coabitam com seus companheiros, outras recebem seus parceiros de quem recebem ajudas eventuais ou são por eles exploradas, mas elas trazem para a casa a renda que garante a sobrevivência do grupo familiar, ali onde existe a falha masculina como provedor económico, ao contrário dos padrões culturais estabelecidos. A prática tradicional ligando o termo ‘chefe’ a homem, a superioridade do masculino na hierarquia é assim contestada” (Araújo, 2004: 319).

A multiplicidade de situações existentes mostra-nos que entre muitas unidades domésticas cabo-verdianas: a) as mulheres trabalham e sustentam a casa, mas vivem com um companheiro; b) noutras, de facto, as mulheres sustentam a casa e vivem sozinhas com os filhos ou com outros familiares (pais, irmãos, etc); c) e, em várias outras situações, as mulheres gerem o salário do companheiro e, nestes casos, ele continua a ser o chefe de família porque traz o sustento para casa.

Com efeito, não será exagerado afirmar que muitas mulheres podem ou desejam, em resultado das pressões sociais e culturais para a adoção da norma, abdicar do papel de chefes de família, se recair sobre as suas casas imagens e representações de lar sem respeito, até porque no quotidiano podem (re) negociar o papel de chefe, junto dos filhos, por exemplo, o que significa a existência de muitas arenas de disputa e de conquista do papel de chefe de família e as mulheres desenvolvem múltiplas estratégias para produzirem a ideia de que são ou não chefes de família.

¹²⁰ Em 2010 quando foi realizado censo IVº Recenseamento Geral da População e de Habitação, à casa dos meus pais, foi uma jovem para proceder ao recenseamento do agregado familiar e foi recebida pelo meu irmão, mais novo, já que o meu e a minha mãe não se encontravam. Quando foi questionado sobre quem era o chefe da família, o meu irmão prontamente respondeu que era a minha mãe, tendo de imediato a jovem perguntado se a nossa mãe tinha então divorciado do nosso pai, já que anteriormente o meu irmão tinha dito que os pais eram casados. A mesma situação aconteceu quando o inquiridor foi à minha casa, tendo perguntado quem era o chefe da família, respondi-lhe que lá em casa não havia chefe, ao que ele me informou que tinha de colocar alguém porque o inquérito assim o exigia, assim o fiz, e pedi-lhe que me colocasse como chefe, entre risos, perguntou-me se eu tinha a certeza, porque assim poderia estar a contribuir para que o recenseamento tivesse erros.

Parece-me apropriado que a reflexão sobre a posição enquanto *mulher chefe de família* ou de *mulher mantenedora* seja interligada à questão do salário e do trabalho formal e informal. Muitas vezes, este é o critério culturalmente usado para a definição de famílias monoparentais, isto é, estas são marcadas pela ausência do rendimento masculino e/ou contribuição do homem no sustento económico da casa, facto que as torna pobres.

Trazer o fator salarial para a discussão se justifica também pelo facto de que, independentemente do salário que o companheiro auferir, este é socioculturalmente considerado o sustento da casa. As mulheres que encontrei na Morabi manifestam a existência da desvalorização cultural do dinheiro que elas ganham e que é uma importante fonte de sustento da casa.

“Saio todos os dias para a venda, trago sempre dinheiro para casa, mas mesmo assim não posso abrir uma conta no banco, não posso pensar em viajar para o estrangeiro e quando digo que eu é que pago as propinas das minhas duas filhas que estão na universidade, as pessoas acham estranho, perguntam-me como é que consigo fazer isso se não tenho um salário. Como se o pai das minhas filhas ganhasse mais do que eu ou se o dinheiro que ele ganha fosse mais importante que o meu dinheiro! Quando vivíamos juntos, ele passava a vida a dizer isso, que ele é que punha o fim do mês (o salário) em cima da mesa. Eu dizia-lhe que não tenho um salário fixo, que não sou funcionária do estado, mas que o que eu ganho, às vezes, dá o dobro do salário dele. Às vezes, sinto-me frustrada porque ganho dinheiro mas as pessoas não valorizam isso. Eu tenho duas filhas que, se hoje têm formação superior, foi graça aos meus negócios, não foi graças ao salário daquele desgraçado, que, ainda por cima, gastava quase tudo na boa vida. O meu dinheiro não é um salário fixo, mas sempre foi para dentro de casa, nunca tirei dinheiro para mim, penso sempre que é para os meus filhos” (Verónica, 48 anos).¹²¹

¹²¹ Dona de um cabeleireiro, mãe de duas filhas, já foi cliente do microcrédito. A primeira filha, com 25 anos, estuda numa universidade em São Vicente e está no último ano da licenciatura. Paga os estudos com apoio da mãe e trabalha numa loja de roupa, para ajudar em casa. A segunda filha, com 19 anos, entrou para o primeiro ano da universidade e também recebe apoio da mãe para custear as despesas da universidade. Ambas vivem com a mãe.

Com efeito, muitas mulheres cabo-verdianas, sobre quem recai a responsabilidade de garantir o sustento económico da casa¹²², podem não ter um salário mensal fixo enquanto trabalhadoras por conta de outrem, mas no trabalho que desenvolvem, a partir de casa ou de espaços de comércio informais (Grassi, 2003), possuem um ganho económico que, em muitos casos chega a ultrapassar o salário auferido pelo companheiro, sobretudo no caso em que este possui um trabalho fixo, remunerado mensalmente, por exemplo.

Quando vivem na mesma casa, o dinheiro ganho pela mulher no seu trabalho informal é quotidianamente utilizado para os gastos diários (alimentação¹²³, por exemplo) enquanto o salário do companheiro destina-se frequentemente ao pagamento da renda da casa, das despesas de água e eletricidade, por exemplo.

São evocadas muitas razões para justificar a ausência do suporte do homem: a) o homem deixa de dar apoio económico aos filhos, quando a mãe dos seus filhos, envolve-se numa outra relação e nascem outros filhos; b) o homem, também, se envolve numa relação com outra mulher e tem outros filhos com esta; c) ou casos em que o atual companheiro da mulher não contribui economicamente para a casa porque, no agregado doméstico, existem apenas filhos de outro (s) homem (s), isto é, não tem filhos com a mulher.

“...Ele é daqueles homens que só dão aos filhos quando estão numa boa com a mulher, eles no fundo estão a pagar-te para estares com eles, não dão para os filhos. Mas eu sempre fiz os meus planos porque sabia que, no dia em que eu o deixasse, ele nunca mais ia ajudar os meus filhos, mas graças a Deus, já estão crescidos, dei no duro mas não bati à porta de ninguém, não devo a ninguém, nem a vizinhos e nem à família.

¹²² *Mulheres mantenedoras.*

¹²³ Nem todas as famílias conseguem garantir um valor mensal para a compra de alimentação, pelo que muitas casas cabo-verdianas não conseguem garantir a alimentação diária. Em muitas casas existe a prática de compra de bens alimentícios a retalho, ou em caso de não terem dinheiro para o pagamento imediato, tomam produtos (fiado) numa loja, para pagarem no final de semana ou no final do mês. A prática de compras mensais (a grosso) é, por isso, menos frequente e impossível para muitas famílias, que vivem com um salário baixo. Na reunião do conselho de concertação social, foi estabelecido o salário mínimo, cujo montante fixo é de 11 mil escudos (100€), que entra em vigor a partir de janeiro de 2014.

Faço das tripas coração para cuidar dos meus filhos, às vezes dizia Deus não vou conseguir criar os meus filhos, mas consegui.” (Paula, 46 anos)¹²⁴

“Um dia disse ao pai do meu filho que ia ao tribunal queixar-me dele, sabes o que ele me disse? Vai, quero ver que tribunal me vai obrigar a dar-te dinheiro para sustentares os teus outros filhos e ainda por cima para dares a outro homem. Acreditas nisso? Ele recusa a dar-me dinheiro porque acha que, como tenho outro filho, aquele bebé de que te falei, e como estou a tentar refazer a minha vida com outro homem não tem de ajudar-me. Como se o dinheiro dele fosse para o meu outro filho e para outro homem! contei à minha mãe que estava a pensar em queixar-me dele e a minha mãe aconselhou-me a não fazer isso, disse-me que se ela criou os filhos sem bater à porta de nenhum tribunal, também eu seria capaz de criar os meus. Eu não, quando ele me respondeu dessa forma, larguei da mão, não vou aborrecer-me por causa de homem nenhum. Deus é pai, Ele há de dar-me forças para criar os meus filhos sem ter de bater à porta do tribunal.” (Catarina, 30 anos).¹²⁵

Com efeito, se considerarmos o perfil profissional e económico dos homens, pai dos filhos dessas mulheres, o fator económico não é o mais central no desejo de ter uma casa patriarcal. Vejamos os casos dos ex-companheiros¹²⁶ da Verónica e da Paula.

O ex-companheiro da Verónica, com 40 anos, está há mais de 6 meses sem um emprego estável, vivendo de biscates enquanto ajudante numa oficina de mecânica. Já teve o seu pequeno negócio, uma oficina de mecânica, mas desistiu do negócio porque não dava lucro. Segundo a Verónica, o negócio não dava lucro, porque ele gastava

¹²⁴ Mãe de dois rapazes e de uma menina, Paula abriu recentemente um negócio de doces e salgados, a partir de casa, mas já fez vários trabalhos para poder sustentar a casa. Viveu por vários anos com o pai dos filhos, mas a instabilidade profissional dele acabou por levar ao rompimento. Recorreu ao microcrédito para iniciar o negócio mas conta com ajuda de uma irmã que vive no EUA. Esta irmã quer montar uma loja de roupas e sapatos em 2ª mão e pediu ajuda a Paula para que fosse gerente da loja, em troca de um salário ou comissão por vendas.

¹²⁵ Catarina é mãe de uma menina de 5 anos e de um rapaz de 8 meses. Antes do nascimento do rapaz, vivia em casa dos pais com a filha de 5 anos, com o nascimento do rapaz saiu de casa e foi viver com o atual companheiro. Estudou até ao 12º ano e pensa retomar os estudos. Quando a entrevistei estava no processo de formalização de um pedido de microcrédito para iniciar um negócio de venda de roupa.

¹²⁶ Utilizo aqui o termo ex-companheiro, para indicar a situação em que, no momento biográfico da realização da entrevista, essas mulheres não tinham qualquer tipo de envolvimento, físico, com o pai dos seus filhos. A condição de ex-companheiro é, em muitos casos, fluido, conforme indica-nos o terreno entre essas mulheres.

todo o seu dinheiro na “má vida” e que “se ele tivesse escutado os conselhos dela, estariam hoje juntos e com um vida estável, mas preferiu gastar o dinheiro fora de casa, com outras mulheres, ao invés de gastar em casa com a mulher e os filhos. Ele sequer teve juízo para aproveitarmos um terreno que tínhamos comprado para fazermos a nossa casa, agora, olha, vivemos de renda, quer dizer eu vivo de renda, ele vive em casa da mãe dele, mas já tenho dinheiro para comprar outro terreno e começar a construir a minha casa.” (Verónica, 48 anos)

No caso da Paula, o pouco dinheiro que o ex-companheiro ganhava é porque, de vez em quando, aparecia algum biscate no cais, ou quando surgia uma oportunidade para trabalhar na construção de uma casa, e: “é um abusado da primeira. Para te ser sincera, preferia que ele nem fosse fazer esses biscate, porque em casa, raramente víamos a cor do dinheiro, não te sei dizer quanto é que ele ganhava¹²⁷, aliás, os meus filhos até diziam – “pronto foi trabalhar, mais logo vai chegar bêbado” ...era uma vida de angústia porque, quando estava sem trabalho eu tinha de lhe dar dinheiro¹²⁸, quando encontrava algum biscate entrava na ‘na má vida’. Houve um dia

¹²⁷ Existem múltiplos casos de gestão ou não do dinheiro do companheiro. Assim, a) algumas mulheres não conseguem controlar o salário do companheiro e não sabem ao certo quanto ele ganha, tanto nos casos em que o companheiro vive de biscates, como nos casos em que tem um salário mensal fixo; b) há casos em que a mulher gere todo o salário do companheiro; c) e casos em que os homens diariamente deixam dinheiro para as compras.

¹²⁸ Foi inclusive essa situação que provocou a “separação definitiva” do companheiro: “...fiquei também a saber que ele usava do meu dinheiro para ir ter com prostitutas, ele ia dormir com outras mulheres, com o meu dinheiro. E para nós, mães, qualquer 100\$00 é uma riqueza. Um dia, ele chegou em casa a pedir dinheiro para ir ao cinema, disse-lhe que não tinha dinheiro para ele ir gastar no cinema, começamos a brigar ele bateu-me e eu também respondi porque, quando me batia também lhe batia, claro que ele tinha mais força. Naquele dia, estava a preparar um milho para fazer uma cachupa, para os meus filhos, ele deu um pontapé no balaio, mandou o milho todo para o chão, continuamos a brigar e corri a esconder em casa de uma amiga minha, escondi-me debaixo da cama dela, ele foi lá me buscar e bateu-me com um pau de vassoura e deixou-me com um braço todo inchado e partido. Foi para casa e roubou-me dinheiro, eu fui à polícia, foram buscá-lo. Eles já sabiam de tudo porque já tinha muitas queixas na polícia. Os polícias já estavam chateados connosco, porque é aquela coisa, vais e fazes uma queixa, mas depois voltamos atrás, por causa dos meus filhos, mas eu agora digo a todas as mães, não te amarres/ não te prendas a nenhum homem por causa dos filhos, porque eu, se tivesse deixado o pai dos meus filhos, há mais tempo, hoje a minha vida estaria melhor. No caso em que ele me roubou o dinheiro, o polícia obrigou-o a devolver-me o dinheiro e fomos ao tribunal, e no tribunal ele acusou-me que eu tinha mais 3 homens além dele, e como eles viram que era tudo mentira e os polícias já estavam fartos dele, o Juiz disse-lhe: então vamos marcar uma outra sessão e vai-me trazer o nome dos 3 homens, que diz que a sua senhora tem e o nome da pessoa que lhe disse que a sua senhora tem mais 3 homens. Se não levasse os nomes ia preso (isso era uma ameaça), então ele disse que nem com uma corda no pescoço ia dizer os nomes das pessoas. Ficou com medo porque sabia que estava a mentir e fugiu para Santiago, mas antes vendeu umas coisas minhas, tipo televisão e outras coisas”(Paula, 46 anos).

que ele saiu para um biscate na sexta-feira e só chegou no domingo à noite, ainda por cima reclamando que eu não lhe guardei o jantar...menina, credo, esses homens é deitá-los ao mar e reclamar o nosso saco (risos).É como te disse ele de vez em quando dava alguma coisa aos filhos, mas era sinal que estava contente comigo. ” (Paula, 46 anos).

Assim, como defendem algumas investigações sobre as dinâmicas familiares (Scott, 1990; Sarti, 1996; Nascimento, 1999; Fonseca, 2000; Bastos e Bastos, 2008; Trovão, 2010) e os arranjos quotidianos para driblar os constrangimentos múltiplos, a investigação sobre as dinâmicas familiares entre os cabo-verdianos que procura enfatizar a matrifocalidade dos espaços domésticos deve acautelar-se contra a pressa (Fonseca, 2000) de provar a sua existência num estado, digamos, solitário e ausente de paradoxos e conflitos.

Uma das estradas a seguir (Strathern, 1998, 2006) pode ser precisamente a de mostrar a convivência dos paradoxos e conflitos, que animam o quotidiano das chamadas famílias monoparentais matrifocais.

Um desses paradoxos, como fica salientado, é o papel do sustento da casa que nem sempre tem a ver com a ideia de exercício de chefe de família, enquanto aquele que, mais do que trazer salário para dentro de casa, impõe respeito, sobretudo, de dentro para fora. Porque dentro de casa, das quatro paredes, podem esconder o seu “real papel” de sustento da casa¹²⁹, já que as mulheres podem garantir essa parte.

Outro paradoxo é que os homens nem sempre estão ausentes dessas casas (Sarti, 1995; Scott, 1990; Nascimento, 1999; Fonseca, 2000) e esta presença faz-se necessária, já que, para muitas mulheres, como fica salientado, casa sem homem é um navio à deriva.

4.3.4. “Deus defenda, o meu filho nunca há de beber leite de tribunal”: conflitos e responsabilidades na assunção dos papéis parentais.

“Quando fores mãe, vais perceber...eles saem de nós, somos nós que os amamentamos, esse leite é o primeiro de muitos leites que os temos de dar...essa á

¹²⁹ Um ponto de partida, que pode ser aproveitado para a investigação das masculinidades, entre os cabo-verdianos.

nossa responsabilidade...amamentar os nossos filhos, por toda a vida” (Emília, 50 anos).

O quadro jurídico cabo-verdiano prevê um conjunto de obrigações parentais¹³⁰ para com os filhos. Todavia, situações como a não responsabilização parental em relação aos filhos são recorrentes em Cabo Verde.

Registam-se casos em que as mulheres, por não conhecerem o quadro legal das obrigações parentais e/ou, por não quererem fazer uso desse mesmo quadro, não acionam os mecanismos legais para que o (s) pai (s) do (s) seu (s) filhos possa(m) cumprir com as suas obrigações. Por que as mulheres se queixam da irresponsabilidade dos pais dos seus filhos, mas não se queixam formalmente deles?

“Eu!? Recorrer à justiça para poder ter dinheiro daquele desgraçado? Ele sabe que tem um filho, se não quer dar dinheiro ao filho é porque é um desumano. Imagina eu, J. com 40 anos ir agora bater à porta do tribunal para me queixar de alguém que é adulto como eu e que, supostamente, sabe das suas obrigações. Jamais, credo, Deus defenda! O meu filho nunca há de beber leite do tribunal, prefiro matar-me de trabalhar para lhe dar tudo. Nunca me passou pela cabeça tal coisa. Eu sou mãe, eu é que trouxe os meus filhos ao mundo, por isso, até morrer, sou responsável por eles. Estes homens são uns abusados, vou agora perder tempo a ir a um tribunal queixar-me se calhar num outro homem (o juiz)? Credo, parece até que estou a pedir esmola!” (Joana, 40 anos).

¹³⁰ Uma dessas obrigações tem a ver com alimentos. De acordo com o artigo 1938º do Livro IV – Direito da Família, do Código Civil Cabo-verdiano, no que se refere a alimentos:” 1. Entende-se por alimentos tudo o que é indispensável ao sustento, saúde, habitação e vestuário. 2. Os alimentos compreendem também a instrução e educação do alimentado no caso de este ser menor ou, sendo maior, não tenha ainda terminado a sua formação, profissional ou académica, por facto que não lhe seja imputável. 3. Os alimentos abrangem ainda as despesas decorrentes da gravidez e do parto, sem prejuízo do disposto no artigo 1829º.”. O artigo 1829º estabelece o: “(Dever de alimentos à mãe grávida)1. Quando a convivência com a mãe do menor não estiver formalizada pelo casamento, nem reconhecida nos termos legais, o pai é obrigado a prestar alimentos à mãe que deles careça, durante a gravidez e o primeiro ano da vida do filho, sem prejuízo das indemnizações a que, por lei, ela tenha direito. 2. O disposto no número anterior não exime o pai do dever de alimentos relativamente ao filho depois do seu nascimento. 3. A mãe pode pedir os alimentos na ação de investigação de paternidade e tem direito a alimentos provisórios se a ação foi proposta antes de decorrido o prazo a que se refere o nº 1, desde que o tribunal considere provável o reconhecimento.”

“Eu não, nem penso nisso, aliás, nem conheço essa lei. Sei de algumas mulheres que recebem ajuda do pai, mas acho isso tão feio! Sei lá... Imagina mensalmente ter de ir ao tribunal buscar dinheiro para os meus filhos. Obrigar um homem, que sabe que tem filhos, a dar dinheiro para eles poderem comer, vestir e estudar... Nunca na vida! Acho que seria vergonhoso, até para os meus filhos, saberem que estão a comer uma comida que foi dada pelo pai, porque o tribunal obrigou...” (Eugénia, 50 anos).

Assumir o sustento dos filhos sem o apoio do homem, sobretudo nos casos em que este já não faz parte da unidade doméstica, é um desafio que se coloca a muitas mulheres em Cabo Verde, mas que não se justifica apenas por razões de ordem económica e nem apenas por razões de ordem natural ou biológica. As razões também devem ser procuradas no contexto local de construção dos sentidos e significados de ser mãe e pai.

A importância dos tribunais, bem como os códigos legais criados para serem os organizadores da vida familiar, com base na igualdade e equidade, e como garantia de desempenho dos papéis enquanto mãe e pai, são amplamente negociados no quotidiano das relações familiares.

Tal negociação resulta do facto de, muitas vezes, a previsão das obrigações imposta pela lei não encontrar aplicabilidade na prática. Assim, a arena das negociações dessas obrigações faz-se num contexto da construção de “ser mãe” e “ser pai”, e onde ir ao tribunal tem um peso significativo na construção desses papéis, sobretudo se considerarmos que este contexto também se faz- de expectativas sociais.

O peso reside no significado de ir ao tribunal. Para as mulheres, a ideia ou possibilidade de ir ao tribunal queixar-se do pai do seu filho, embora tenham conhecimento das obrigações do pai, pode ser lida como um fracasso no desempenho do seu papel enquanto mãe:

“...nunca na vida, o que as pessoas iriam pensar de mim? Que eu não presto e que não sei cuidar dos meus filhos, que eu sou incapaz? Credo, eu acho que morreria só de vergonha. Não, tribunal nunca na vida! Se ele dava aos filhos, quando estávamos bem, porquê que agora não dá? Porque já sabes como são os homens cabo-verdianos, quando estão contentes contigo, ajudam-te em tudo e até se gabam que têm filhos e

tudo, mas, quando se separam de ti, esquecem-se que têm filhos. Se ele realmente quiser dar, não precisamos ir ao tribunal, nós não fizemos o nosso filho num tribunal e nem foi à frente de nenhum juiz (risos).” (Virgínia, 44 anos).

Assim, estas mulheres preferem a informalidade do apoio, em detrimento do apoio que é estabelecido por uma obrigação judicial¹³¹, negociando diretamente com o pai dos seus filhos, os apoios que este pode conceder. Tal informalidade pode resultar em situações de conflitos constantes com o pai dos filhos; os acordos verbais podem ser facilmente quebrados e a quantia e a frequência do apoio fica ao critério do pai, que pode alegar por exemplo, estar sem trabalho¹³². Esta informalidade também pode significar, em outros casos, conseguir um apoio maior do que aquele que o tribunal pode estabelecer, razão alegada por algumas mulheres para não se queixarem do pai dos filhos.

É o caso de Antónia que, depois de muitos conflitos com o pai dos seus dois primeiros filhos (um rapaz e uma rapariga), decide, por sugestão de uma amiga, abrir um processo em tribunal para poder estabelecer um valor mensal fixo de apoio para os filhos, dado que a informalidade do apoio até então usada fazia-se sempre de muitos conflitos e nem sempre conseguia o valor desejado.

“Ele dava-me dinheiro quando queria e com muitos abusos, tinha de estar a implorar, a justificar para quê que precisava do dinheiro, como se eu estivesse a pedir uma esmola a um estranho. Caramba, tivemos dois filhos! Quando estávamos juntos, nunca precisei pedir-lhe ajuda porque ele cumpria com as suas obrigações, mas depois nos zangamos, cada um quis seguir com a sua vida, quer dizer, ele queria continuar

¹³¹ De acordo com o Artigo 1940º (Modo de prestar alimentos) 1. Na fixação dos alimentos o tribunal competente determinará a forma da sua prestação, tendo sempre em conta os interesses do beneficiário e daquele que está obrigado a prestá-los. 2. Os alimentos devem ser fixados em prestações pecuniárias mensais, salvo se houver acordo ou disposição legal em contrário, ou se ocorrerem motivos que justifiquem medidas de exceção. 3. Se, porém, aquele que for obrigado a alimentos demonstrar que os não pode prestar como pensão, mas tão somente em sua casa e companhia ou em espécie, assim poderão ser decretados.

¹³² Existem casos de homens que abandonaram os seus empregos, para não terem de cumprir a ordem judicial de atribuição de pensão aos filhos ou que estando em trabalhos informais, alegam não poderem dar uma pensão as filhos.

com a sua boa vida, de farra e de muitas mulheres, e hoje tenho de estar a implorar para ele dar de comer aos seus filhos?!” (Antónia, 47 anos)¹³³

Saliente-se que, prestes a iniciar o processo em tribunal, Antónia desiste da queixa contra o pai dos seus filhos porque:

“Fiquei com medo, falei com algumas pessoas que me contaram casos de mulheres que foram queixar-se do pai dos filhos e o tribunal acabou por estabelecer um valor fixo mensal inferior ao que estavam à espera e ao que costumavam receber, antes da queixa no tribunal. Assim, acho que fica melhor, ele dá quando pode e quando quiser, até porque, como ele não tem um trabalho bom e ainda por cima tem filhos de outros relacionamentos, sei lá se o tribunal não decide estabelecer um valor que não dê para nada. Ai ai, é por isso que vocês os jovens têm de estudar para garantirem o vosso final do mês e não terem de viver de esmolas de homem nenhum” (Antónia, 47 anos).

Nos casos em que o processo avança e há o estabelecimento de um valor mensal¹³⁴, este é alvo de críticas por parte das mulheres, porque consideram ser um valor baixo que não garante o pagamento de todas as despesas e que coloca o pai e a mãe numa situação de vergonha.

“Há cerca de um ano, fui fazer queixa dele. Ele passou a dar ao nosso filho 3000 escudos (cerca de 30€) e a senhora da instituição achou que é um valor razoável. Mas só para veres, tenho de pagar 1600 escudos (cerca de 16€) da creche e tenho de pagar 1500\$ (cerca de 15€) à menina que vai buscar o meu filho à creche, ou seja do dinheiro que ele dá, ainda tenho de ser eu a acrescentar mais dinheiro. Todas as despesas são por minha conta, comida, roupa, hospital, diversão, tudo. Nem sei para quê ter ido fazer queixa dele... Acho que ele devia ter vergonha de dizer que tem um filho e que

¹³³ Natural de Santo Antão, vive da venda de produtos agrícolas além de fazer limpezas quinzenais em casa de um casal de idosos. Já tentou por várias vezes emigrar para Portugal para se juntar a duas irmãs e um irmão, mas sem sucesso. Recorreu ao microcrédito mas pensa em desistir do crédito já que tem dificuldades em pagar as prestações.

¹³⁴ Quando o tribunal estabelece um valor fixo mensal, este pode ser diretamente retirado do salário do homem ou da mulher.

lhe dá 3000 escudos (cerca de 30€) por mês e, ainda por cima, de vez em quando, tenho de aturar as bocas dele, de que fui fazer queixa dele....” (Ana, 32 anos)¹³⁵

Essas mulheres consideram que este valor é assim afixado porque “a justiça nessa terra é macho”

“Acreditas? Dá para acreditar, ter alguém que decide, ‘Olha, tu, mensalmente, vais dar 4000esc (cerca de 40€) ao teu filho’. Na cabeça de quem cabe a ideia de que com este dinheiro dá para sustentar um filho? Quer dizer, ele dá esse dinheiro e lava as suas mãos. Também, olha, acho que foi um homem que decidiu isso, sim porque só um homem para achar que uma miúda com 10 anos sobrevive com 4000€. Se fosse uma mulher, que conhece realmente os gastos de um filho, talvez o valor tivesse sido maior, mas justiça nessa terra é macho.” (Mónica, 38 anos)¹³⁶

A 19 março (dia do Pai) do presente ano, foi lançada oficialmente na capital do país, Praia, a campanha “Ami é Pai”, sob a supervisão da Comissão Nacional para os Direitos Humanos e a Cidadania (CND), visando, essencialmente, a promoção da paternidade responsável¹³⁷.

¹³⁵ Mãe de um rapaz, Ana, vive com o filho e começou uma relação com um outro rapaz de que está grávida de 3 meses. Cliente do microcrédito, pensa abrir uma loja para venda de produtos lácteos, como seja queijo natural, iogourtes caseiros, mas esta ponderar aceitar o convite da irmã, que vive nos EUA, para pedir um visto para os EUA.

¹³⁶ Mónica, mãe de um rapaz, viveu com o companheiro por 10 anos, mas actualmente divorciaram-se. Vive em casa de uma irmã, que mora nos EUA. Não paga a renda da casa e pretende voltar a estudar com ajuda os pais, que também vivem nos EUA. Também passou uma temporada nos EUA mas não se adaptou e voltou a Cabo Verde.

¹³⁷ Quando a campanha foi noticiada nos órgãos de comunicação social, algumas reações se fizeram ouvir e ler. No caso dos jornais *online* (mais precisamente o jornal A Semana www.asemana.cv) foram deixados os seguintes comentários:

O debate sobre "os desafios da paternidade" ficará sempre incompleto se a ele não se juntar o debate sobre os desafios da maternidade. Há muita irresponsabilidade parte a parte a comprometer as futuras gerações. Pode-se mesmo afirmar que os principais problemas que se colocam ao país hodierno (moderno) estarão relacionados com a irresponsabilidade atrás referida. Se formos ver, os meios não faltam e as informações abundam.

z.carvalho.nl

20 março 2013 10:13

“Isso é uma boa iniciativa, porque há muitos homens, principalmente raça negra que muito irresponsáveis, mas ao mesmo tempo vamos aproveitar para fazer uma campanha para mentalizar as mulheres que o homem não é obrigado a ter filhos se ele não estiver preparado, porque infelizmente ainda há muitas mulheres que usam a gravidez só para segurarem os homens, mas perto delas e depois coitada da criança é que paga”

Mãe

19 março 2013 17:19

Os pais cabo-verdianos são uns frustrados, a maioria deles como não tiveram o afeto de um pai, marimbam nos filhos. Pai é bonito, aquele que educa, dá carinho, transmite saber, anda sempre

Essa campanha é justificada pelo facto de as estatísticas demonstrarem que cerca de 49, 3% das crianças (menores de 18 anos) com pai biológico vivo, vivem sem a presença do pai no agregado¹³⁸.

Para os promotores, a campanha significa a assunção das responsabilidades enquanto pai, que passam pelo registo da criança e pela participação afetiva na vida da criança, enquanto organizador e referência na sua construção identitária.

A campanha “Ami é Pai” traduz as preocupações, sobretudo, institucionais em fazer face àquilo que se tem denominado de problema, gerador de outros problemas, que é a ausência do pai, na assunção das suas responsabilidades. Quase diariamente ,a campanha é exibida pela Televisão de Cabo Verde, acompanhada pela música “Dádiva Divina”, de Edson Silva (Batchard).

Kont tud parse distant

(Quando tudo parecer distante)

E kamim mostra ser insert

(E o caminho mostrar-se incerto)

Konta k`mim pa tud inkuant

(Conta comigo para tudo)

N tita bem stod sempre por pert

(Vou estar sempre por perto)

Nha amor pa bo é inkondisional

(O meu amor por ti é incondicional)

Guardod na nha lod eskert

(Guardado no meu lado esquerdo)

Bo presença é fundamental

(A tua presença é fundamental)

Pa bo nhas brosse ta sempre abert

(Para ti, os meus braços estão sempre abertos)

Bo é maior present kes vida dam

(Tu és o maior presente que esta vida me deu)

Na bo n ta otxa alegria

(Em ti encontro alegria)

K tud dia ta mutivam

(Que todos os dias me motiva)

Nha onje da guarda, guia

(Meu anjo da guarda, guia)

K Deus manda pa kompanham

(Que Deus enviou para me acompanhar)

Kel metad k jam sabia

(Aquele metade que eu já sabia)

É k tava ta bem pa completam

(Que ia chegar para me completar)

Bo mudam kompletament

(Mudaste-me completamente)

Bo magia muda nha vida

(A tua magia mudou a minha vida)

presente com os filhos nas horas boas e nas horas más. Eles são uns mal amados por isso não transmitem aos filhos o amor de um pai.

E.R. 369

19 março 2013 14:28

... Como homem, só posso dizer boa iniciativa, contudo tarefa muito difícil em Cabo Verde dado ao elevado nível de machismo e complexo do só sexo masculino crioulo. Eu, porque cresci-me sem pai, entendo e estou solidário com esta campanha. Força com esta difícil, senão tarefa impossível. Porque até os políticos machos, vão apoiar em público mas em privado. E aí reside o vosso problema. A mentalidade. Na maioria homem crioulo não entende muito o que é ser um PAI.

¹³⁸ Segundo os censos de 2010, 46,2% das crianças vive com o pai no agregado, 81,5% das crianças vive com a mãe no agregado, sendo que 16,9% não vive com a mãe no agregado.

Contudo, há entre o que é “lei” e o que é “prática quotidiana” um mediador importante, que nem sempre traz equilíbrio entre o que é legalmente determinado e o que é quotidianamente aplicado.

Esse mediador tem a ver com o facto de ser mãe estar intimamente ligado ao desempenho de um papel avaliado positivamente pela família e pelos outros e que se desdobra entre cuidados emocionais com os filhos e o sustento. Encontrar o equilíbrio para cumprir essas funções, leva muitas mulheres a queixarem-se da ausência do pai dos seus filhos.

Não se pretende a adoção de uma leitura “culturalista” sobre o exercício da paternidade que possa desembocar no exagero do relativismo das práticas locais de ser pai e mãe. Contudo, se for considerado que este exercício se faz nessa arena cultural, muitos comportamentos “femininos” ou “masculinos” podem ser melhor percebidos, o que evita a tendência em ver tais práticas como sendo naturais.

Relembro que a tarefa passa pelo mapeamento dos paradoxos familiares em Cabo Verde. No contexto sociocultural cabo-verdiano, é comum a ideia de que os “filhos são das mães” já que “pai qualquer um pode ser, mas mãe é sempre mãe”. Todavia, importa adotar também olhares mais pluralizantes para dar conta dessas estratégias quotidianas das mulheres-mães para anularem o homem no seu papel de pai¹⁴⁰. É o caso de Antónia, que alegou não receber nenhum apoio do pai dos dois primeiros filhos, mas depois, numa conversa com a filha que está no 2ºano de universidade em Cabo Verde, fiquei a saber que as propinas e outras despesas de educação são, “informalmente,” garantidas pelo pai.

¹³⁹ Ver <https://soundcloud.com/batchartwikileaks/03-d-diva-divina-ft-nan>

¹⁴⁰ Por outro lado, deve-se ter em consideração que as vivências familiares entre os cabo-verdianos, fazem-se de reciprocidades que ultrapassam o campo das relações conjugais e que implicam a construção dinâmicas de redes de solidariedades e de trocas (Chamberlain, 2003) com outros membros da família, como sejam as avós.

Considerando que a migração tem sido um dos fatores centrais de (re) organização das dinâmicas familiares entre os cabo-verdianos, as duas configurações que encerram a nossa viagem com as mulheres do Sul, analisam a viagem para o Norte, de filhos e filhas, e os desafios que colocam às mulheres mães que ficam para a vivência transnacional das famílias (Bryceson e Vuorela, 2002; Baldassar, Baldock, Wilding, 2006; Goulbourne, Solomos, Zontini, 2010; Trovão, 2010).

4.3.5. “Por eles deixei de ser mãe”: viver e negociar a maternidade à distância. Filhos que partem mães que ficam.

A literatura disponível sobre a maternidade no contexto das migrações cabo-verdiana tem vindo a ser amplamente trabalhada, evidenciando as estratégias desenvolvidas pelas mulheres para serem mães à distância e para a prática da maternidade transnacional (Dias, 2000a; Lobo, 2007, 2012; Rodrigues, 2007; Giuffré, 2007; Grassi e Évora, 2007; Akesson, 2009; Drotbohm, 2009, 2010; Akesson, Carling, Drotbohm, 2012).

Conforme será analisado no Capítulo 5, a migração feminina tem contribuído para a (re)estruturação dos modelos familiares, de onde sobressai a prática da maternidade transnacional, colocando as mulheres-mães fisicamente ausentes da vida quotidiana dos seus filhos, mas com o propósito de garantir melhores condições de vida aos filhos (Dias, 2000a; Lobo, 2007, 2012; Rodrigues, 2007; Giuffré, 2007, Grassi e Évora, 2007; Akesson, 2009; Drotbohm, 2009, 2010; Akesson, Carling, Drotbohm, 2012).

A literatura disponível tem mostrado que o exercício da maternidade é marcado pelo paradoxo de ter de sair para poder ser mãe, deixando os filhos aos cuidados de familiares em Cabo Verde, beneficiando de uma estrutura de apoio, essencialmente feminina.

Contudo, e embora menos recorrente, em alguns casos não são as mães a emigrar, mas sim os filhos, ainda crianças. Encontrei dois casos de mulheres-mãe, clientes do Micro crédito da Morabi, cujos filhos emigraram ainda crianças, mas não por meio da adoção, mas sim com outros familiares, nesse caso mulheres (tias, primas, irmãs, madrinhas, por exemplo).

O caso da emigração de crianças, sem a companhia dos progenitores, tem sido ainda pouco explorado no contexto da migração cabo-verdiana, mas torna-se importante trabalhá-la para dar conta de um dos esquemas de vivência da maternidade (Martins e Fortes, 2011) que se diferencia da maternidade transnacional, mas que implica a criação de esquemas de participação na vida da criança.

Como se mantêm os laços entre os filhos que emigram e as mães que ficam? Como se dá a participação na vida familiar, enquanto filhos e enquanto mães, no contexto da ausência dos filhos?

Debrucemo-nos sobre dois casos.

O primeiro caso é considerado uma experiência traumática.

Carla foi mãe pela primeira vez aos 18 anos; aos 30 anos já era mãe de três meninas e de um rapaz. Dos quatro filhos, cada um com um pai diferente, Carla partilha a casa apenas com as duas filhas do meio. A primeira filha, nascida quando Carla tinha 18 anos e o último filho, nascido quando a mãe tinha 30 anos, viajaram em momentos diferentes para a França, na companhia de uma prima.

Para Carla, são essencialmente duas as razões que a levaram a afastar-se dos dois filhos, a pobreza e a pressão dos familiares¹⁴¹, e a permitir-lhes tentar a sua sorte no estrangeiro.

"Veio uma prima minha da França que me disse que não ela não conseguia ter filhos, por isso, como tinha muitas dificuldades em criar a minha filha sozinha, dei-a à minha prima que a levou para a França. Sinto muito por isso, não conheço a minha filha. Se eu tivesse tido possibilidades de a criar, não a entregaria à minha prima... Assinei um documento a dizer que ela podia levar os meus filhos." (Carla, 37 anos)¹⁴²

Quanto ao filho mais novo, a prima levou-o para a França quando ele tinha 6 anos.

¹⁴¹ Pressões que obrigam, muitas vezes, as crianças a abandonarem a escola a meio do ano letivo, para emigrarem.

¹⁴² Carla, mãe de um rapaz e de duas meninas. Tem apenas a 2ª classe de escolaridade. Cliente do microcrédito, tem um negócio de venda de comida para fora.

“Ela enganou-me, disse que ia sempre ligar e que mandava fotos, que me ajudaria, mas não fez nada disso. Nunca ouvi a voz da minha filha, porque a minha prima diz que ela não fala crioulo, que só sabe falar francês... No princípio, não queria assinar mas o pai dela disse-me que se a minha filha não tivesse boa vida aqui eu é que seria a culpada. Então, fiquei com medo e assinei o documento. Com o meu filho, falo de vez em quando mas ele fala mais francês do que crioulo, por isso não consigo perceber tudo. Diz-me uma ou duas coisas e passa o telefone para a minha prima falar comigo. Já disse à minha prima para falar com eles em crioulo, assim não esquecem, mas nada, tudo na mesma. Às vezes, sinto que vou morrer sem rever os meus filhos; Sem conhecer a minha filha, porque ela foi com 9 meses e já tem 19 anos; Que pode acontecer a mesma coisa que aconteceu entre mim e o meu pai. Ele faleceu sem nos conhecermos. Eu sempre senti que o meu avô, o pai dele, era mais meu pai do que o meu próprio pai.” (Carla, 37 anos)

O caso da Carla coloca-nos perante a vivência da maternidade instável e pouco certa. Apesar das angústias que tem sofrido, da abdicação da vivência quotidiana de mãe em presença, em nome da promoção de uma maior estabilidade aos dois filhos, a emigração dos filhos pareceu ser a melhor solução, devido ao contexto de pobreza em que viviam. Evidencia, por conseguinte, as pressões locais para o desempenho, socialmente avaliado como positiva, da maternidade.

Entre ficar com eles em Cabo Verde e deixá-los partir, Carla opta segundo ela por deixar de ser mãe. Um claro exemplo do paradoxo dessas expectativas sociais, na medida em que considera que, por não ter conseguido manter contacto com eles, não vive a experiência da maternidade com eles, mas foi para responder às “suas obrigações” que deixou de ser.

Por fim, mostra-nos também as fragilidades dos compromissos familiares e das redes de apoio à migração. Carla sente-se enganada pela prima:

“Sei que fui eu, eu é que assinei aquele papel, mas eu confiei nela, ela viu a minha situação e achei que ela queria ajudar-me, mas enganou-me, tirou os meus filhos, já não estão ao pé de mim. Já nem peço muita coisa, apenas quero que os meus filhos saibam que têm uma mãe em Cabo Verde e que sou Eu... Eles chamam mãe à

minha prima, mas eu sou a mãe deles. Se eu tivesse outra opção, não teria assinado aquele papel.” (Carla, 37 anos)

Nesse caso, as redes de apoio não se fizeram sentir, como em outros casos em que é considerado o elemento central para a migração. A ausência das redes de apoio dificultam a continuidade da ligação com aqueles que ficaram, e a migração dos filhos não foi capitalizada pela Carla para emigrar. É que Carla reconhece que, quando assinou os papéis, tinha também falado com a prima na possibilidade de a filha ir à frente e que depois ela se juntaria a elas, na França. Mas:

“ ela (a prima) sempre arranjava desculpas, quando eu falava com ela sobre isso. Diziam-me que estava com dificuldades em arranjar-me um contrato de trabalho e que iriam continuar a tentar e o tempo foi passando. Depois, apareci grávida da minha outra filha e prontos, foi ficando mais difícil.” (Carla, 37 anos).

Quando lhe perguntei se continuava a manter o projeto de emigrar para a França, mesmo tendo uma experiência negativa, Carla respondeu: “não sei...agora tenho as minhas outras duas filhas que também precisam de mim e, quando penso que as vou deixar aqui, fico com um aperto no coração, porque eu sei o que é estar longe de alguém, já abri mão de dois filhos.” (Carla, 37 anos)

O outro caso parece menos traumático, se nos atermos aos seus resultados.

Gabriela, 40 anos, é mãe de dois rapazes e uma menina. Com 16 anos, “apareceu grávida” de um rapaz dois anos mais velho do que ela, seu primeiro namorado. Na altura, os pais não aceitaram a gravidez e expulsaram Gabriela de casa. Por alguns meses, viveu em casa dos pais do namorado, mas a relação com os sogros, sobretudo com a sogra, sempre foi conflituosa.

A sogra era da opinião que a Gabriela devia ficar sob os cuidados dos próprios pais porque, segundo Gabriela, a sogra reclamava que “o filho não teve culpa da gravidez, ela é que tinha de ter tido cuidado ou então os pais dela tinham de ter mais controlo sobre a filha”.¹⁴³

¹⁴³ Reclamação próxima da expressão usual em Cabo Verde: “Prende a tua cabra porque o meu bode tem de estar solto” e que remete para a ideia de que a vida sexual das meninas deve ser mais controlada do que a vida sexual dos rapazes.

Quando nasceu a filha, os pais da Gabriela aceitaram-na de volta, porque “o meu pai dizia que sangue não se lava e que e a neta não tinha culpa das minhas traquinices”.

Gabriela volta para casa e mantém a relação (com muitos conflitos pelo meio) com o pai da filha que, entretanto, emigra para X¹⁴⁴. Passados três anos do nascimento da filha, mesma altura em que a irmã da Gabriela que vive em X visita a família (para o batizado da sobrinha, de quem também é madrinha), decidem que Gabriela, também devia-se juntar à irmã. Contudo, e por razões não reveladas¹⁴⁵ na entrevista, o processo para ter a documentação para o pedido de visto, prolonga-se por dois anos.

A filha que já tinha cinco anos recebe um convite para passar férias com a tia madrinha e os primos em X. O processo de pedido de visto, no caso dela, decorre sem qualquer problema, até porque o pai vivia lá.

A filha viaja e depois de ter visitado a tia, algumas vezes, decidem que poderiam tentar que ela ficasse a viver em definitivo com a tia. Assim, e tendo a filha 10 anos, Gabriela, entretanto mãe de um rapaz, aceitou que a filha fosse viver com a irmã e não se arrepende. Gabriela considera que foi a melhor opção que poderiam ter tomado, porque a irmã trata a sua afilhada como uma filha e não se sente afastada dela, já que todos os anos a visita em Cabo Verde.

Actualmente a filha tem uma relação muito próxima com os irmãos, estando inclusive a custear a formação superior de um dos irmãos. Gabriela, sente-se grata à irmã por a ter ajudado a “criar” a filha porque, se tivesse ficado em Cabo Verde, a filha não teria tido a vida que tem hoje e nem a filha podia ajudá-los como ajuda hoje: “Se calhar, já tinha engravidado, assim como eu engravidei cedo”.

Novas estratégias migratórias como formas de fuga à pobreza têm sido manejadas no seio de várias famílias cabo-verdianas. Uma destas novas estratégias tem sido a emigração de crianças e jovens cabo-verdianos para outros contextos de

¹⁴⁴ Gabriela não permitiu a gravação da entrevista, tendo-me explicado a sua trajetória, para que eu a escrevesse e estabeleci o acordo com ela de que não revelaria o nome do país para onde emigrou o pai da filha e que é o mesmo país onde vive a irmã da Gabriela.

¹⁴⁵ A trama relacional e a narrativa biográfica de muitas mulheres que partilharam as suas vidas comigo não foi fácil de tecer, tendo ficado algumas informações por revelar e outras menos esclarecedoras. No caso da Gabriela, vim a saber por outras fontes que, quando o processo de pedido de visto estava quase no final, apareceu grávida de outro rapaz.

vida, para se juntarem a outros familiares que não são os seus pais. Assim, considerar também a migração infantil permite uma pluralização na leitura das dinâmicas migratórias num quadro internacional em que as políticas migratórias impõem cada vez mais restrições (Carling, 2001, 2002; Akesson, 2004; Góis, 2006).

Pelo exposto nesta secção, considero que enviar crianças para viverem noutros países é uma das estratégias proeminentes para dar continuidade ao projeto migratório, nacional e familiar, com outros protagonistas (Martins e Fortes, 2011).

CAPÍTULO 5 – “Mulheres Cabo-verdianas” no Norte: “Estudo para não ter a mesma vida da minha mãe.”

“Cheguei, ao norte, aqui em cima...viagem, para perto dos meus sonhos. Vim procurar a minha enxada. Já sinto saudades de casa, mas aqui tudo será maior, vou construir outras casas...” (CF, Diário de viagem, *Chegada a Lisboa*, 30 de novembro de 2000).

A saída de jovens cabo-verdianos para frequentar o ensino superior em Portugal poderá ser conceptualizado como migração estudantil cabo-verdiano.

O Capítulo 5 desta viagem leva-nos a Portugal e está dividida em dois capítulos. No primeiro capítulo, encontrar-nos-emos com o percurso histórico da migração cabo-verdiana para aquele país, destacando a consolidação da cultura migratória e a presença da migração como fator estruturador da identidade cabo-verdiana.

Mais concretamente, privilegia-se a análise da bibliografia disponível sobre a migração feminina cabo-verdiana, enfatizando o papel das mulheres na consolidação deste “destino crioulo” e do transnacionalismo cabo-verdiano, bem como na reestruturação dos modelos de organização familiar entre os cabo-verdianos.

Seguindo a proposta de diálogo intrassexual para a análise das múltiplas trajetórias de construção de si enquanto “mulheres cabo-verdianas”, quando sairmos do primeiro capítulo, entraremos na “vida” das jovens estudantes em Portugal e no quadro empírico que compõe a minha experiência etnográfica em Portugal, para dar conta dos seus projetos de construção de si, enquanto “mulheres cabo-verdianas com escola”.

No geral, interessa-me, nesse capítulo, analisar os posicionamentos das jovens que viajaram para a aquisição de capitais académicos relativamente à experiência migratória cabo-verdiana; os olhares que têm sobre a categoria sociocultural de migrante, procurando evidenciar nas suas narrativas, as estratégias de afastamento desta categoria.

Guiou-me também o interesse pelo mapeamento das suas experiências de saída, do contexto social e cultural cabo-verdiano e o encontro com *outros* contextos

culturais e sociais, particularmente no que toca às dinâmicas de relações de género fora e dentro do grupo étnico. Por outro lado, e em decorrência da exaltação de ganhos identitários que resultaram da saída, o quadro empírico permite também evidenciar o lugar do retorno ao país de origem nas suas narrativas biográficas, o medo expresso pelo retorno, que pode significar uma regressão nos identitários alcançados com a saída do país.

Seguindo viagem!

5.1. Migração cabo-verdiana: despertar do “destine de um kriol”.

É comum ouvirmos nos discursos oficiais e do quotidiano que, se todos os cabo-verdianos que vivem no estrangeiro quisessem um dia regressar, ou, em situações de mais crise, se fossem todos expulsos dos contextos de acolhimento, ter-se-ia que criar um segundo arquipélago de Cabo Verde.

De facto, o número de cabo-verdianos a residir no estrangeiro ultrapassa aqueles que pelas ilhas ficaram, muitos vivendo entre o querer partir, mas terem de ficar.¹⁴⁶

Quando é que tudo começou? Que fatores desencadearam a saída de cabo-verdianos para outros países? A análise da emigração cabo-verdiana e o recenseamento das motivações históricas que impulsionaram o seu início leva-nos às próprias condições geográficas e climáticas do arquipélago, que limitavam o desenvolvimento de atividades de produção capazes de sustentar a vida no arquipélago (Carreira, 1983; França, 1992; Saint-maurice, 1997).

O arquipélago, situado na zona atingida pelas condições climáticas que decorrem da região do deserto do Sahel, é fortemente influenciado por um clima seco, que produz uma irregularidade de chuvas. A frequência das chuvas em Cabo Verde nunca é uma certeza e aqueles que têm oportunidade de estar no arquipélago durante o período “d’azaguas” (época das chuvas) podem constatar que a sua intensidade é muitas vezes desproporcional à sua frequência¹⁴⁷ (Dias, 2000a).

¹⁴⁶ Relembrando a ideologia claridosa sobre a emigração.

¹⁴⁷ Ou seja, demora a chover e quando chove nem sempre é aproveitável para a agricultura. Esta irregularidade da chuva é inclusive o tema frequente nas conversas quotidianas e traduzida na música

Segundo Carreira (1983), é possível identificar o período inicial que marca o percurso histórico da migração cabo-verdiana. Esta começou pela *estrada do mar* e dos navios de pesca da baleia (procura de azeite de baleia, produto que, na altura, era considerado de grande valor), com o seu auge no início do século XVIII e impulsionada pelos baleeiros americanos que procuravam os mares de Cabo Verde e, por conseguinte, a mão de obra de homens cabo-verdianos para fazerem parte da tripulação dos navios.

Estes, que saíam sobretudo das ilhas do Fogo e da Brava, enfrentam enormes dificuldades de trabalho nos navios e veem como boa oportunidade a saída do mar para o trabalho em terra (Carreira, 1983, Góis, 2006, Holloway, 2008). Assim, começa a registar-se a fixação de cabo-verdianos em alguns estados mais portuários da costa, (Providence, Brockton, New Bedford, por exemplo) e de onde saíam e regressavam muitos navios baleeiros, o que coloca os Estados Unidos da América como o destino inicial e hegemónico para os cabo-verdianos¹⁴⁸.

A par dos EUA, que configuram a corrente migratória para o Norte, começam a desenhar-se outros destinos preferenciais no mapa migratório cabo-verdiano que se situam, sobretudo, a Sul e entre as outras colónias portuguesa (Nascimento, 2003, 2007, 2008; Góis, 2006).

Nesta análise histórica, torna-se obrigatória uma referência à migração para São Tomé e Príncipe. Nascimento (2003, 2007, 2008) tem sido um dos investigadores de referência no estudo dessa corrente migratória. Considerando a migração cabo-verdiana para aquele país como fazendo parte da *Diáspora do Sul*, Nascimento (2003, 2007, 2008) enumera um conjunto de razões para a formação desta corrente migratória:

cabo-verdiana. E a memória coletiva registou os vários episódios, vividos durante a grande fome de 1943, que tirou a vida a milhares de cabo-verdianos e que não será exagerado afirmar marcou gerações de cabo-verdianos.

¹⁴⁸ Esses homens que deram início à esta corrente migratória, são chamados de “Bravas” devido ao facto de a maioria deles terem vindo da ilha da Brava, tornaram visível a presença dos cabo-verdianos nos EUA: “Even now, one can walk down Union St. in New Bedford where whalers once met just before they boarded their ships. Today, in New Bedford Harbor, one can see the packet Ernestina moored there. This ship once brought Cape Verdean emigrants to the city well into the 20th century. Even now, one can hear Kriolu being spoken on the docks and in the streets. Whaling has long disappeared as a viable occupation, but those who first arrived here on the ships, continue to make their presence known in the city of New Bedford” (Holloway, 2008:129).

“The Cape Verdeans were brought to São Tomé and Príncipe to work on the cacao plantations. In the aftermath of the Second World War there was an increase in the prices of colonial products, which forced plantation owners and local authorities to try to obtain large numbers of workers. At the same time, a succession of droughts caused thousands of deaths in Cape Verde. Though some cases of conscription still occurred, this was hardly necessary, since the harsh conditions pushed Cape Verdeans to accept work contracts in any place outside of the islands.” (Nascimento, 2008:55).

Esta migração inseria-se no quadro da necessidade de Portugal suprimir carências de mão de obra que se fazia sentir em São Tomé, sobretudo para o trabalho nas plantações e transformação do cacau. Com efeito, muitos cabo-verdianos se viram obrigados a emigrar para aquela antiga colónia portuguesa, respondendo a exigências da metrópole, mas também como forma de fugir às condições de extrema pobreza por que passava o arquipélago.

Por essas razões supracitadas, Carreira (1983) defende que a migração para São Tomé deve ser considerada forçada na medida em que muitos cabo-verdianos que foram trabalhar para as roças de São Tomé trabalhavam em condições precárias, mas tinham de suportar tais condições já que este destino se afigurava como uma alternativa para as condições de vida difíceis no arquipélago.

A presença multigeracional de cabo-verdianos em São Tomé tem sido uma questão delicada e sensível, tanto para os cabo-verdianos como para os portugueses e são-tomenses. Assim, tem-se assistido a um conjunto de tentativas de resgate da memória desta migração, que se têm materializado, por exemplo, na produção audiovisual de documentários que procuram dar conta da forma como estes chegaram e se fixaram em São Tomé e Príncipe e como olham para Cabo Verde (como país que “os abandonou”).¹⁴⁹

Numa tentativa de procurar resgatar a sua presença e de demonstrar o não esquecimento por parte dos Cabo-verdianos, o Governo de Cabo Verde e a sociedade civil têm vindo a desenvolver um conjunto de parcerias e de ações de cooperação com

¹⁴⁹ Ver *Contratados*, documentário realizado por Leão Lopes (2010), que retrata a comunidade cabo-verdiana “esquecida” em São Tomé e Príncipe.

os Cabo-verdianos em São Tomé e que tem passado também pela educação e formação.

A título de exemplo, o governo de Cabo Verde tem vindo a atribuir pensões para muitos cabo-verdianos residentes em São Tomé e Príncipe. Outrossim, anualmente, as universidades cabo-verdianas, recebem estudantes vindos de São Tomé e Príncipe, filhos ou não de cabo-verdianos, disponibilizando, em muitos casos, ajuda financeira e não só, para garantir que estes possam frequentar o ensino superior em Cabo Verde.

Saindo do Sul, a migração para a Europa tem o seu início a partir de 1960 (Careira, 1983; Góis, 2006; Batalha, 2008) e dois destinos assumem lugar de destaque: Portugal e Holanda.

“A conjuntura europeia favorável do pós-guerra alicia muitos cabo-verdianos para a Europa, atraídos por um mercado de trabalho carenciado de mão de obra. A Holanda torna-se o destino em expansão, com uma especial incidência da área metropolitana de Roterdão...Portugal acelera, grandemente, a sua capacidade de atrair novos migrantes...” (Góis, 2006).

Múltiplos estudos que analisam o papel histórico de Portugal como destino da emigração cabo-verdiana (particularmente na área metropolitana de Lisboa) atribuem-lhe um duplo papel: enquanto país que funciona como porta de entrada para a Europa, mas, também, como placa giratória, na medida em que muitos cabo-verdianos que se deslocam a Portugal, podem ter intenções de não se fixar neste destino mas “seguir viagem” (Carreira, 1983; França, 1992; Saint-Maurice, 1993; Góis, 2006).

A presença de cabo-verdianos em Portugal serviu, como defendem estes estudos, para fazer face a uma carência de mão de obra, num país que também vivia e vive da emigração. Os cabo-verdianos serviram como mão de obra de substituição em decorrência da atração que outros países saídos da II Guerra Mundial exerciam sobre os Portugueses e num contexto histórico em que Portugal estar a viver os primeiros passos da sua entrada na Comunidade Económica Europeia (França, 1992; Góis, 2006, 2008; Batalha, 2008).

Fala-se de uma comunidade cabo-verdiana em Portugal, quando se quer referir-se à presença histórica dos cabo-verdianos naquele país. Contudo, Batalha (2008) considera que é necessário ter em conta que existem organizadores centrais

que permitem uma leitura menos homogénea desta presença, questionando a própria ideia de uma comunidade:

“Os cabo-verdianos em Portugal (tal como noutros destinos) têm a sua identidade organizada em torno de representações sociais de “raça”, etnicidade, educação e classe, que, combinadas, definem a sua posição social dentro da sociedade portuguesa e, nas suas próprias comunidades locais, entre eles mesmos.” (Batalha, 2008:25).

Batalha (2008) evidencia precisamente a educação como um dos organizadores centrais para se analisar as diferenças internas da chamada comunidade cabo-verdiana em Portugal que constituem aquilo que ele designa de “dois mundos sociais distintos”: aqueles que compõem a chamada elite cabo-verdiana e aqueles que emigraram sem qualquer capital académico, considerados como mão de obra analfabeta.

A elite cabo-verdiana em Portugal¹⁵⁰, com uma presença pouco expressiva em comparação com o número de cabo-verdianos mão de obra sem qualificações, formase em Portugal, pelo facto de à data (da saída de Cabo Verde) ser necessário viajar a Portugal para completar o liceu e entrar para o ensino superior (Batalha, 2008).

Estes integraram-se no mercado de trabalho português, na metrópole, ou viajaram para outras colónias portuguesas, Guiné-Bissau, Angola, por exemplo, para ocuparem postos de trabalho de destaque na administração colonial:

“O governo colonial português apresentava grande necessidade de pessoas capacitadas para atuar nos quadros intermediários da administração das províncias do Ultramar...Para os membros da elite, partir para as outras colónias para a ocupação de cargos de direção apresentava-se como uma possibilidade de construir uma carreira promissora, além de ser um importante símbolo de status. Para os colonizadores, essa elite colonial representava uma peça fundamental, atuando como uma importante mediadora.”(Dias, 2000b: 21).

Com o processo de libertação das colónias e com a revolução de abril de 74, muitos optam por regressar a Portugal, enquanto retornados, preferindo a nacionalidade portuguesa.

“Esta ‘elite’ instruída integrou-se facilmente quer na sociedade colonial,

¹⁵⁰ Que evidencia o carácter longitudinal da emigração estudantil a partir de Cabo Verde.

adotando os seus ideias dominantes, que aceitou e com os quais se identificou, quer na sociedade portuguesa pós-colonial, onde se identificou, sobretudo, com um conjunto de valores conservadores que refletem a nostalgia do velho império e da colonização” (Batalha, 2008:27).

O segundo grupo, a quem a literatura chama de imigrantes cabo-verdianos laborais (Góis, 2006; Batalha, 2008), faz parte do conjunto de cabo-verdianos que emigram para Portugal na metade da década de 70, período marcado pela revolução de abril de 74 em Portugal e pela independência de Cabo Verde a 5 de julho de 1975 (Malheiros, 2001; Góis, 2008).

Enquadrados num contexto de necessidade de mão de obra para suplantar carências deixadas pela saída massiva de milhares de Portugueses para outros destinos, os cabo-verdianos que então chegavam a Portugal eram, essencialmente, trabalhadores que iam ocupar os postos de trabalho com menor exigência de qualificação, deixados vagos pelos nacionais (Malheiros, 2001; Góis, 2008).

Pertenciam a um “mundo social” diferente do primeiro grupo, identificado por Batalha e viram-se forçados a mudanças de vida que se traduziram numa mudança sócio-espacial do campo / rural (em Cabo Verde) para a Cidade (em Portugal) (Batalha, 2008:27), sendo que os seus espaços de inserção social em Lisboa traduzem as desvantagens de integração perante o primeiro grupo.

Por serem os mais visíveis na paisagem imigratória portuguesa, as investigações sobre a presença de cabo-verdianos em Portugal têm dado grande destaque ao segundo grupo. Assim, múltiplas problemáticas se destacam neste corpo de investigação.

Importa salientar, desde logo, os trabalhos realizados sobre os processos de integração dos cabo-verdianos em Portugal (França, 1992; Saint-Maurice, 1993; Góis, 2006; Malheiros, 2001; Góis, 2006; Batalha, 2008). A inserção laboral (Góis, 2006; Batalha, 2008) faz-se, sobretudo, no segmento secundário de trabalho e em termos de divisão por género. Os homens são canalizados sobretudo para a construção civil, participando na construção de grandes obras em Portugal., enquanto que, quanto às mulheres, como afirma Fikes (1998, 2000, 2009) o primeiro lugar de inserção laboral

foi a venda ambulante de peixe e, posteriormente, foram recrutadas para as limpezas, empregadas domésticas, cuidados com crianças e idosos, serviços de venda, etc.¹⁵¹.

A inserção laboral dos cabo-verdianos em Portugal evidencia um conjunto de problemas para estes trabalhadores: alguma precariedade no vínculo laboral, a exploração de mão de obra, que em muitos casos é o sinónimo da estratégia de maximização económica em detrimento da segurança e do vínculo laboral, como garantia de usufruto de regalias futuras como sejam as reformas (França, 1992; Saint-maurice, 1997; Góis, 2006).

A integração social mostra-nos uma comunidade que, em traços gerais, vive um conjunto de problemas de habitação (deficitária), sendo que a maioria que começa a ser alojada em barracas (Saint-maurice, 1997; Batalha, 2008) não consegue melhorar a sua condição de habitação, tornando a sua presença espacial e geograficamente visível a partir de bairros sociais nas periferias da Região Metropolitana de Lisboa:

“A partir da década de 1990, o governo e as autarquias financiaram, com dinheiro em parte vindos da União Europeia (UE), a construção de ‘bairros sociais’, onde atualmente vive a maior parte das famílias de imigrantes cabo-verdianos...Os ‘bairros sociais’, à semelhança dos ‘bairros de latas’, constituíram-se como espaços de isolamento social para as famílias cabo-verdianas.” (Batalha, 2008:27).

No que toca às chamadas segundas e terceiras gerações de cabo-verdianos, a literatura disponível destaca também os problemas de inserção social que enfrentam a partir das suas condições de vida marginalizadas, pela vivência em bairros sociais que dificultam os seus caminhos de mobilidade social dentro da sociedade Portuguesa.

5.1.1. “Já no tem migrason na sangue”: migrar, está-nos no sangue, consolidação da cultura migratória entre os cabo-verdianos.

A consolidação da migração cabo-verdiana enquanto elemento constituinte da identidade nacional mostra-nos que a maioria dos cabo-verdianos residentes em Cabo Verde já foi ou é afetada pela emigração.

¹⁵¹ Mais adiante, voltarei a este assunto da inserção laboral das mulheres em Portugal dando destaque à teoria da etnicização e racialização do mercado trabalho Português.

Essa realidade é provocada pelo desejo consumado ou não de emigrarem, por terem amigos e familiares que emigraram ou que também desejam emigrar, porque recebem constantemente remessas em dinheiro e bens daqueles que estão no estrangeiro e porque o próprio ambiente social, cultural, político e económico em Cabo Verde gira em torno do projeto migratório (Carling, 2001, 2002a, 2002b; Akesson, 2004; Fortes, 2005; Góis, 2006).

A história da formação da sociedade cabo-verdiana confunde-se, em certa medida, com a sua história e tradição migratória (Góis, 2006). Hoje, não é possível limitar a análise da história da migração cabo-verdiana, apenas olhando para a saída dos cabo-verdianos do território, mas também à imigração que esteve na génese da formação da sociedade cabo-verdiana, considerando a história de povoamento, na medida em que estava desabitado quando foi descoberto em 1462 pelos portugueses (Góis, 2006).

Por outro lado, a emigração acontece antes do país aceder à independência em 1975, o que significa afirmar que vários cabo-verdianos deixaram o arquipélago ainda antes de conquistarem a nacionalidade cabo-verdiana pela via da independência.

“Pode-se afirmar que o cabo-verdiano já nasceu (e) migrante ou, dito de outro modo, que a emigração é um dos fenómenos mais antigos e estáveis da sociedade cabo-verdiana, antecedendo em muitas décadas a independência do país que ocorreu em 1975. Neste sentido, Cabo Verde é um exemplo, talvez único, de um Estado que nasce já transnacionalizado.” (Góis, 2006:23).

Factos que reafirmam a presença da migração enquanto elemento constituinte de todo o processo de formação da nação cabo-verdiana: “A importância que assume a emigração para a população do arquipélago é de tal ordem que podemos sugerir a existência de uma dinâmica singular a uma sociedade que precisa ‘expulsar’ uma quantidade substancial de seus membros para que possa ela própria se reproduzir” (Dias, 2000a:15).

Do ponto de vista histórico, trata-se de referenciar um corpo de motivações objetivas que estiveram na base da construção de projetos migratórios. Contudo,

tornou-se quimérico (sobretudo nos dias de hoje) delimitar o fenómeno migratório cabo-verdiano apenas a questões económicas.

O desejo de sair quase se “naturaliza”. Enfatiza-se o destino e a tradição dos antepassados que só conseguiram singrar na vida no estrangeiro, um destino que também é exaltado na cultura cabo-verdiana particularmente nas produções musicais no país de origem, mas também na diáspora cabo-verdiana (Dias 2000a, 2004), no quotidiano daqueles que emigram e daqueles que não emigram, sobretudo pelos jovens (Carling 2001; Akesson, 2004; Fortes, 2005).

Quando se pergunta a qualquer cabo-verdiano por que deseja emigrar, a resposta comum é a de procurar uma vida melhor que a terra natal não oferece por várias razões (com a falta de chuva e as adversidades climáticas e geográficas a figurarem em vários discursos como os principais fatores de repulsão para a saída), uma vida melhor para o próprio e para a família, para ter recursos económicos a fim de construir uma casa, para abrir um negócio, para ter um curso superior, etc.

Assim, a cultura de viagem entre os cabo-verdianos é também feita de comparações entre a vida que se consegue ter em Cabo Verde e as possibilidades de singrar na vida nos vários destinos na “terra longe” (Carling, 2001; Akesson, 2004; Góis, 2006):

“A vital stimulus to mobility is provided by images of foreign countries and what they can offer. Comparing life at home with understandings of stranger forms a backdrop to the whole idea of migration.”(Akesson, 2004:78).

Estas comparações são ainda acompanhadas de imagens reais, passadas pela comunicação social, pelos turistas, pelos emigrantes que regressam à terra. O *Stranger* (estrangeiro) representa no imaginário coletivo de Cabo Verde tudo o que se quer ter e que não se consegue no país.

Mas é indiscutível de que um dos alimentadores do desejo continuado de emigrar é o próprio emigrante. Tanto no país de destino como em momentos de regresso a Cabo Verde (em férias, por exemplo), ou a partir de remessas enviadas para Cabo Verde e dos investimentos que fazem no país de origem, os emigrantes contribuem para a reprodução da ideia, socialmente vinculada, de que conseguiram

singrar na vida e que quem emigra consegue sempre melhorar a sua condição de vida (AKesson, 2009, Évora, 2010)¹⁵².

Por conseguinte, as remessas dos emigrantes cabo-verdianos têm sido central para a manutenção do desejo coletivo para a migração. O projeto migratório cabo-verdiano parece estar bem definido, sair para reunir condições que permitem ter uma boa vida em Cabo Verde, porque a ideia do regresso definitivo faz parte do projeto migratório de qualquer cabo-verdiano quando sai (Trajano Filho, 2005).

“É recorrente a menção ao duplo e terrível sofrimento que sempre assalta as almas dos cabo-verdianos e que se resume na difícil escolha entre partir e ficar. Este dilema tem sido tão profundamente vivenciado na vida diária dos ilhéus que se tornou um tropo da alta cultura local.” (Trajano Filho, 2005:9).

Apesar de se viver num contexto marcado pelo desejo de emigrar e de vivermos numa era das migrações, existem situações de imobilidade involuntária (Carling, 2001, 2002) impostas pelas barreiras que estão, na maior parte das vezes, do lado do país de destino e políticas migratórias restritivas que impedem a concretização das aspirações migratórias. Torna-se importante considerar que existe uma diferença entre habilidades e aspirações para emigrar:

“Some people in the countries of origin have an aspiration to migrate, defined by a belief that migration is preferable to non-migration. The aspiration to migrate can vary in degree and in the balance between choice and coercion. Because of these elements of variation, aspiration is represented by a dashed line in the figure. Among those who aspire to migrate, some will also have the ability to do so.” (Carling, 2001:23).

No caso de Cabo Verde, o número de cabo-verdianos emigrantes poderia ser francamente maior se não existissem políticas migratórias restritivas do lado dos países para onde os cabo-verdianos desejam emigrar (Carling, 2001:92).

¹⁵² Muitos cabo-verdianos endividam-se para poderem passar férias no país de origem, outros passam vários anos sem visitar o país por não terem nada para trazer aos familiares e amigos. São conhecidos ainda casos, sobretudo de mulheres que pedem roupas emprestadas a outros cabo-verdianos, para usarem durante o período de férias, ou de migrantes que contraem dívidas em ouro (cordões, brincos, etc) para trazerem para Cabo Verde.

No geral, o projeto migratório dos cabo-verdianos terá a sua concretização se combinados: a) as características individuais daquele que aspira a migrar e que o podem tornar capaz de o fazer ou não, com b) o ambiente que se vive em torno da emigração, isto é, o modo como os cabo-verdianos idealizam a saída como uma forma de alcançar a mobilidade social (como fuga à pobreza, possibilidade de ter um curso superior, de ter emprego), um projeto que é socialmente construído e que é incentivado no discurso individual e coletivo (Carling, 2001: 55)¹⁵³.

Deste modelo emergem, assim, três protagonistas: os *migrantes*, que têm desejo de sair e possuem habilidades para tal; os *não-migrantes involuntários*, que, ao contrário dos migrantes, desejam emigrar mas não possuem capacidades para o fazer; os *não-migrantes voluntários*, aqueles que preferem ficar a terem de sair (Carling 2001, 2002).¹⁵⁴

Apesar de enfrentar muitas barreiras para a concretização dos projetos migratórios, os efeitos da migração secular tornam-se visíveis no desenvolvimento de uma cultura migratória que levou à formação de comunidades cabo-verdianas espalhadas pelo mundo. Esse enraizamento espelha-se na ideia de “até na lua existem cabo-verdianos”, como forma de traduzir a amplitude da presença dos cabo-verdianos, por toda a parte (Akesson 2004; Góis, 2006).

Nesta medida, torna-se central analisar a migração cabo-verdiana a partir de múltiplas contribuições sobre a diáspora e o transnacionalismo cabo-verdiano.

Seguindo a tipologia das diferentes diásporas propostas por Cohen (1997) estudos como a realizada pela embaixada de Cabo Verde em Portugal (Gomes 1999) e de Góis (2006) para citar alguns exemplos, têm defendido que a diáspora cabo-verdiana é atualmente uma diáspora de trabalho.

¹⁵³ Estas investigações permitem analisar a forma como as balanças migratórias são, muitas vezes, determinadas por políticas migratórias que acabam por facilitar a eclosão de oportunidades e facilidades migratórias que tocam de perto o género, sendo que as mulheres têm sido beneficiadas, particularmente, pelo surgimento de um mercado de trabalho que demanda por mão de obra feminina e pelas restrições migratórias que travaram a migração masculina.

¹⁵⁴ No caso do presente estudo, interessa salientar a importância do género como uma das características individuais que mais podem influenciar a concretização do projeto migratório quando interligado com outras também importantes como a idade, ter filhos ou não, as diferenças entre as ilhas, situação socioeconómica, ter emprego ou não, nível de educação, história migratória da família, as remessas que podem incentivar ou não o desejo de sair, Integração social e bem-estar (Carling, 2001).

“Pretendemos desconstruir a ideia de que a emigração de Cabo Verde é (tão só) o reflexo de um movimento estrutural de repulsão. Não o é hoje como já não o é há muitas décadas. Ao contrário, a emigração cabo-verdiana é, sobretudo uma diáspora de trabalho, uma mão de obra competitiva nos diferentes mercados locais de trabalho onde se insere” (Góis, 2006:185).¹⁵⁵

Por outro lado, Góis (2006) defende que o transnacionalismo cabo-verdiano é de baixa intensidade, ainda pouco consolidado, se atendermos ao carácter económico. Apesar do exemplo das Rabidantes, verifica-se que existe pouca mobilidade de trabalhadores entre os vários pontos da comunidade transnacional, isto é, não existem casos significativos de cabo-verdianos que, estando por exemplo em Portugal, viajam para Holanda por curtos períodos para trabalharem e dali seguirem viagem, por exemplo, para os Estados Unidos, para trabalharem por outro período de tempo¹⁵⁶.

Mas respondendo a uma preocupação e desafio de vários autores (Castles, 2005, Portes, 2001, 2006) que chamam atenção para a necessidade de uma maior especificidade e coerência entre o uso do conceito teórico do transnacionalismo e a sua adequação à prática, são vários os estudos que têm procurado empiricamente mostrar a existência de práticas de transnacionalismo entre os cabo-verdianos.

Malheiros (2001), examinando o transnacionalismo entre os cabo-verdianos e os Indianos e valorizando a importância do espaço, sugere quatro critérios base para a identificação de comunidades transnacionais. Tais critérios prendem-se com: movimentos regulares (vai-vem regular), com uma cultura migratória ativa, com um

¹⁵⁵ Desta forma, uma das grandes razões que impulsionam a emigração cabo-verdiana é a procura de trabalho como meio para alcançar melhores condições de vida. Apesar de defender a insuficiência do conceito de Diáspora para abranger toda as lógicas e dinâmicas da emigração cabo-verdiana, Góis (2006:25-27) reconhece que, se analisada a evolução histórica da emigração cabo-verdiana, é possível identificar vários ciclos migratórios sócio-espaciais diferenciados que configuram diferentes diásporas. A emigração forçada de cabo-verdianos, dentro do sistema escravocrata entre o século XV e XIX, apresenta características de uma diáspora de tipo *victim/refugee*. O aparecimento da diáspora do tipo *colonial/Imperial* surge com a saída dos cabo-verdianos para Portugal e para outras colónias portuguesas (São Tomé e Príncipe, Brasil, Timor, Guiné-Bissau, Moçambique, Angola). Por seu lado, a saída para destinos como os Estados Unidos de América, para Europa ou países da América do Sul, reúnem características para uma diáspora de trabalho.

¹⁵⁶ No contexto atual de aumento do desemprego e da crise económica que vivem Portugal e alguns países da Europa, a questão da circulação de trabalhadores por vários países merece ser investigada, como forma de atualização destas perspetivas.

envolvimento societal duplo ou múltiplo e com uma consciência de pertença a uma diáspora. (Malheiros, 2001:73).

Para este investigador, a condição de possibilidade para a formação de uma comunidade transnacional pode ser sintetizada na existência de movimentos e trocas regulares entre o país de origem e os vários destinos; é preciso saber circular, isto é, aprender os mecanismos e formas de atravessar fronteiras e de entrar noutros países e, por outro lado, é essencial manter relações constantes com o país de origem e de destino que se traduzem em participações económicas, culturais, políticas e cívicas, e, por fim, há que desenvolver uma consciência de pertença a um grupo que partilha memórias coletivas do país de origem e que, com ele, desenvolve relações reais e simbólicas (Malheiros 2001:73).

Estes critérios podem ser identificados em vários exemplos de práticas transnacionais. As relações entre o arquipélago de origem e o arquipélago migratório, desencadeadas sobretudo por familiares, são concretizadas em visitas constantes, telefonemas, remessas em dinheiro ou o envio de bens que são, para vários estudiosos do transacionalismo cabo-verdiano, os melhores exemplos de iniciativas transnacionais entre os cabo-verdianos (Akesson, 2004, 2008, 2009; Carling, 2001, 2002, 2003; Góis, 2002, 2006; Malheiros, 2001; Évora, 2010).

Assim, e conforme anteriormente salientado, as remessas provenientes dos diversos destinos da emigração cabo-verdiana são apontadas como um sinal do transnacionalismo cabo-verdiano e da continuada ligação que os emigrantes mantêm com a terra de origem, assim como o despoletador do desejo de migrar ou não (Akesson, 2004, 2008, 2009). Ter pessoas no estrangeiro que constantemente enviam aos seus familiares dinheiro e outros bens pode ser um incentivo para o desejo de sair, mas pode ter o efeito contrário, isto é, o dinheiro enviado pode assegurar, para quem fica, um nível de vida satisfatório e assim não se desejar migrar.

Por seu lado, Malheiros (2001) chama atenção para o recrudescimento de práticas de *transnacionalismo coletivo* que se materializam, por exemplo, na participação dos emigrantes na vida política e cívica de Cabo Verde, na circulação de músicos e da música cabo-verdiana, nos torneios desportivos e nas associações existentes nos vários nós da diáspora cabo-verdiana, entre outros (Malheiros, 2001:

378).

Outros exemplos de práticas transnacionais situam-se no campo da cultura expressiva (Esteves e Caldeira, 2000; Dias, 2000a, 2004; Hoffman, 2007; Cidra, 2008; Monteiro, 2011) e/ou na existência de redes de negócios transnacionais protagonizados sobretudo pelas mulheres¹⁵⁷ (Marques *et al*, 2001; Grassi 2003).

Estas investigações têm evidenciado o modo como a cultura expressiva cabo-verdiana, particularmente a música cabo-verdiana, é um mecanismo fundamental para o estudo da emigração e do transnacionalismo cabo-verdiano, já que ela está intimamente ligada à emigração e cria laços entre os vários nós da diáspora (Holanda, Portugal, França, Estados Unidos, etc.) e Cabo Verde, ampliando as suas redes sociais transnacionais e permitindo a sua extensão para além dos seus limites territoriais.

Dias (2004), através do exemplo de várias músicas, sobretudo mornas e coladeiras, mostra como a música cabo-verdiana está fortemente marcada por letras que relatam o destino cabo-verdiano de emigrar, o modo como a emigração é representada no quotidiano e na memória cabo-verdiana, as saudades da terra mãe, os logros e/ou a má sorte daqueles que partiram ou ficaram.

Por outro lado, Monteiro (2011) argumenta que “Na diáspora, o cenário musical cabo-verdiano é híbrido e diversificado, constituindo, pelas suas origens, um prolongamento da própria música em Cabo Verde...À semelhança de outros espaços migratórios a música também viajou através de um processo faseado e gradual que se inicia na primeira metade da década de 1930...” (Monteiro, 2011:80)

A visibilidade de estilos musicais como a morna, a coladeira, ou performativo como o batuque, o funaná, entre a comunidade transnacional cabo-verdiana e Cabo Verde é impulsionada, no espaço global da música e da emigração, pela existência de redes de promoção e de divulgação existentes sobretudo em França, Holanda, Portugal e Estados Unidos.

A identidade cultural cabo-verdiana, a “cabo-verdianidade”, concretiza-se, assim, na consciência da pertença a uma diáspora, a uma comunidade transnacional¹⁵⁸

¹⁵⁷ As Rabidantes.

¹⁵⁸ A definição de transnacionalismo, introduzida nos anos 90 como uma *moda intelectual* no estudo das migrações (Castles, 2005) que rompeu com a prática de uma *metodologia nacionalista* e que

e substantiada em narrativas diaspóricas e trocas reais e simbólicas entre Cabo Verde, a terra origem partilhada ou imaginada (Hall 1990; Safran, 1991; Tötölyan, 1991, 1996; Clifford 1994; Gilroy, 1991, 1993, Anthias, 1998) e os vários nós desta diáspora e da comunidade transnacional.

Os novos protagonistas que participam no projeto de uma comunidade transnacional (re) constroem e (re) configuram as suas identidades desenvolvendo estratégias identitárias híbridas, desterritorializadas, fazendo apelo aos contributos e relações que mantêm entre estes vários espaços relacionais e fluidos (Gilroy 1993; Clifford, 1994, 1997; Appadurai, 2004; Hannerz, 1997; Trajano Filho, 2005).

Desenvolvendo uma cultura de viagem que transporta práticas de culturas expressivas tradicionais e não só, os migrantes cabo-verdianos têm assim a oportunidade de sentirem-se mais próximos da terra natal, mas também mais próximos de imigrantes de outros pontos da comunidade transnacional cabo-verdiana.

Estas trocas que hoje em dia são cada vez mais intensas e constantes permitem a quem fica ter uma imagem da “terra longe” menos idealizada e mais próxima da realidade.

Poderá ser o fim da “terra longe” e a consolidação de nação desterritorializada (Góis, 2006), já que os cabo-verdianos se relacionam entre espaços relacionais e de sociabilidade que ultrapassam as fronteiras do estado-nação (Pries, 1999, 2001), o que significa, por um lado, que, ao contrário do que anunciavam vários paradigmas anteriores ao paradigma transnacionalista, entre os quais a perspectiva assimilacionista, as relações entre os cabo-verdianos não se limitam a uma territorialização e uma

limitava o estudo das migrações apenas como uma mobilidade entre o país de origem e de destino (Wimmer e Glick-schiller, 2002), encontra uma aplicação perfeita no carácter consolidado e histórico da migração cabo-verdiana. Basch, Schiller e Blanc (1995), responsáveis” pela introdução do transnacionalismo como conceito metodológico de análise desta nova era das migrações, definiram o transnacionalismo como o: “processo em que os imigrantes forjam e sustentam relações sociais multi-situadas entre a sociedade de origem e de acolhimento... hoje, muitos imigrantes constroem espaços sociais que cruzam fronteiras geográficas, culturais e políticas (Basch, 1994:7). Os novos protagonistas são os transmigrantes: “imigrantes cujo quotidiano depende de múltiplas e constantes interconexões que cruzam fronteiras internacionais e que configuram a sua identidade em relação com mais de um estado-nação” (Schiller, Basch, Szanton Blanc, 1995:49). Contudo, chamam atenção para o facto de que nem todos os migrantes são transmigrantes e que nem todos que sustentam e beneficiam do transnacionalismo são i/emigrantes.

demarcação entre Cabo Verde e um país de acolhimento e que, por outro lado, não cortaram os laços afetivos com a terra de origem.

A atribuição de dupla nacionalidade (Vertovec, 1999) é, neste âmbito, um exemplo do modo como entre o país de emigração e o país de imigração criam-se condições para que os transmigrantes não percam os laços com o país de origem.

Importa ter presente que o país de origem tem todo o interesse em não perder de vista os seus indivíduos, pela importância das remessas para a economia nacional, por questões políticas e partidárias, pelo volume de investimentos que estes fazem e que atraem para o país de origem (Portes, 2006) e, por outro lado, que não se afastem também dos seus direitos e obrigações nos países de acolhimento.

Os migrantes, sobretudo os transmigrantes, criaram novos desafios para o estado-nação que terá de ajustar as suas políticas e prioridades aos vários mecanismos e esquemas criados pelos transmigrantes e que facilmente fogem ao “controlo” das fronteiras nacionais e que colocam novos desafios económicos, políticos, espaciais, culturais, ao estado-nação territorializado (Basch *et al*, 1994; Castles, 2005; Pries, 1999, 2001).

Nem todos os cabo-verdianos da atual diáspora reúnem condições para serem considerados transmigrantes e, conseqüentemente, nem todos se veem envolvidos, pelo menos diretamente, em redes e projetos migratórios transnacionais. Os cabo-verdianos em São Tomé e Príncipe, outrora um dos destinos da emigração cabo-verdiana, podem, de acordo com os critérios estabelecidos, ser apontados como exemplo de uma comunidade que pertence à diáspora cabo-verdiana, à diáspora do Sul (Nascimento, 2003), mas que não fazem parte da atual rede transnacional cabo-verdiana. Este fato pode ser explicado pelo projeto migratório de Cabo Verde que, em determinados períodos incluía São Tomé como destino, mas que, atualmente, deixou de ser considerado como tal.

5.1.2. O lugar das mulheres cabo-verdianas na migração secular cabo-verdiana: o género como princípio organizador das migrações.

A imagem e o modelo clássico das migrações foram de um (e/i) migrante que saiu do seu contexto de vida, para procurar melhores condições económicas de vida

noutro país. Esta motivação migratória tinha de ser satisfeita para que este pudesse cumprir o seu papel social de *breadwinner* da família. O migrante clássico era um homem, pai e marido, responsável pelo sustento da família (Morokvasic, 1984; Hondagneu-sotelo, 1992).

“In all of the families in which men preceded their wives, patriarchal forms of authority prevailed, so that migration decisions did not arise as part of a unified family or household strategy. Generally, husbands unilaterally decided to migrate...Women were not active decision-making participants” (Hondagneu-sotelo, 1992:400).

As investigações produzidas consideraram que o homem é o referencial para se compreender as motivações migratórias, os fatores de repulsão e atração, bem como a inserção social e económica no país de acolhimento e as ligações mantidas com o país de origem. Trata-se de considerar que o homem decidia emigrar, com base no poder que detinha, dado por uma estrutura social que lhe garantia poder e que, por conseguinte, cabia a ele traçar o seu projeto migratório sem considerar a voz feminina.

Atendendo a um incremento global das migrações e cortando com a visão tradicionalista e androcêntrica do estudo deste fenómeno que concedeu ao homem o protagonismo enquanto figura central das migrações, a década de 80¹⁵⁹ marca uma viragem no estudo das migrações. A mulher passa a ser também vista como dotada de mobilidade para emigrar, tanto no âmbito dos processos de reunificação familiar quanto um projeto pessoal e autónomo da família (Morokvasic, 1984; Kofman, 2000; Mahler e Pessar, 2003, 2006).

Não se tratou de afirmar que os homens emigravam e as mulheres ficavam nos seus países de origem, mas de que, quando estas emigravam, era para se juntarem aos maridos, isto é, no quadro de reunificação familiar (Zlotnik, 2003).

Estas investigações consideram que nesta nova era das migrações (Castles e Miller, 2003) que tem evidenciado uma feminização das migrações, é imperativo quebrar com a análise das migrações como um fenómeno assexuado e com a concepção androcêntrica prevalecente que conferia ao homem a figura *breadwinner*, cabendo à mulher o lugar o papel de acompanhante do marido e da família.

¹⁵⁹ Em 1984, Morokvasic publica *Birds of Passage are also Women*, obra que inaugurou o período de viragem nos estudos das migrações, no que toca às questões de género.

A experiência migratória, nas suas motivações e contingências, é vivida de forma particular nos homens e nas mulheres, pelo que o estudo das migrações a partir da perspectiva de género leva ao redimensionamento dos modelos clássicos do estudo das migrações (Pedraza, 1991; Juliano, 2000).

Focalizando a importância do género enquanto *princípio organizador* que influencia as decisões migratórias, a composição dos fluxos migratórios, bem como a escolha do país de destino, e trazendo a problemática do género da periferia para o centro do estudos das migrações, vários autores questionam a adequação dos modelos teóricos disponíveis para a análise dos processos migratórios protagonizados pelas mulheres (Pedraza, 1991; Hondagneu-sotelo, 1999; Juliano, 2000; Pessar, 2003; Mahler e Pessar, 2003, 2006).

Múltiplos estudos têm dado especial atenção ao papel das mulheres nestes processos, à pluralidade das suas trajetórias migratórias e de inserção social e laboral bem como às suas contribuições sociais, políticas e económicas para o país de origem e de acolhimento (Pedraza, 1991; Hondagneu-sotelo, 1999; Juliano, 2000; Pessar, 2003; Mahler e Pessar, 2003, 2006).

As mulheres, emigrando sozinhas ou acompanhadas, entram numa nova realidade social, cultural, política e económica e confrontar-se-ão com novos estilos de vida e novos laços e contextos relacionais. Os processos de interação e de (re) configuração identitárias levam ao redimensionamento das relações de género e de poder e das dinâmicas familiares trazidas dos contextos de origem.

É possível identificar um corpo de problemáticas abordadas por algumas investigações cujo objetivo central é o de dar mais visibilidade às mulheres nas migrações, tanto como presença ativa na migração masculina, como, e sobretudo, possuidora de projetos migratórios autónomos.

Esses estudos salientam que as decisões de migrar não são tomadas num *vazio social* - a escolha de quem emigra primeiro, para onde e qual o momento “ideal” para concretizar o projeto migratório - porque sofre influências das dinâmicas familiares e implicam sempre conflitos familiares.

Em decorrência desse facto, as decisões migratórias partem e resultam em mudanças nos papéis e expectativas atribuídas aos homens e às mulheres na família

(Kandiyoti, 1988; Hondagneu-sotelo, 1992; Hondagneu-sotelo & Ávila, 1997; Dion & Dion, 2001; Kofman, 2004).

Essas pesquisas acima referidas procuram demonstrar o modo como a migração desafia os padrões de relações de gênero marcados por dinâmicas do patriarcado (kandiyoti, 1988; Hondagneu- sotelo, 1992; Hondagneugu-sotelo e Ávila 1997). O caráter fluido inerente à própria existência destas dinâmicas deve-se muito a estratégias femininas de resistência e de negociações no quotidiano com os homens, quer estas tenham ficado no país de origem, quer o casal se tenha juntado no país de acolhimento.

Registando um aumento da emigração feminina autónoma, são cada vez mais os números de mulheres que decidem migrar sozinhas, com um projeto autónomo, o que retira a imagem de passividade ou de dependentes, paralelamente à situação de mulheres que migram no âmbito de processos de reunificação familiar, vistas como dependentes do marido e da família (Zlotnik, 1993, 1995; Phizackela, 1998; Andall, 2000, 2003).

Outras contribuições procuram mostrar como, em novos contextos de vida, os migrantes desenvolvem estratégias identitárias (Camilleri, 1990) diferenciadas, manejando os vários repertórios (de gênero, “classe”, etnicidade, etc.) trazidos de origem.

O papel das mulheres enquanto intérpretes, utilizadoras criativas e agentes de transformação e reconfiguração destes repertórios, quer dos de origem quer daqueles com que são confrontadas nos diversos contextos de acolhimento e em diferentes relações situacionais (com outros grupos migratórios, com o grupo de pertença e com a população autóctone), tem vindo a ser analisado em algumas pesquisas (Kandiyot, 1988; Pedraza, 1991; Hondagneu-sotelo, 1992; Zlotnik, 1993, 1995; Hondagenu-sotelo & Ávila, 1997; Phizackela, 1998; Andall, 1999, 2000, 2003; Dion & Dion, 2001).

Estes estudos abordam estas (re) configurações através da análise das manutenções / alterações nas relações de gênero e familiares dentro de grupos de migrantes onde existem, por exemplo, dinâmicas patriarcais e de machismo.

A migração feminina para Portugal, onde se inserem também as cabo-verdianas, também tem merecido atenção de muitos investigadores e com problemáticas variadas (Sertório e Pereira, 2004; SOS Racismo 2005; Bastos 2005; Abranches 2007; Santos 2007; Raposo e Togni, 2009; Miranda 2009; Batista 2011; Fortes, 2011; Trovão, 2010; Trovão e Ramalho, 2010; Wall et al, 2010).

Essas investigações, conforme acima referenciado, têm contribuindo para a retirada das mulheres da invisibilidade, enfatizando o papel que desempenham enquanto imigrantes intérpretes das suas sociedades e culturas de origem e enquanto tradutoras socioculturais das relações culturais e étnicas que constroem para si e para os seus grupos de pertença, dentro do contexto português.

Particularizando para o caso da migração cabo-verdiana e as questões de género, historicamente, a sociedade cabo-verdiana determinou o protagonismo inicial dos homens, enquanto migrantes. A justificação para a masculinização da emigração cabo-verdiana deve-se ao cumprimento das expectativas sociais que recaem sobre os homens, enquanto *breadwinner* da família, que sempre colocou o homem no espaço público, enquanto membro da família que trabalha fora de casa.

Dos homens, espera-se que cumpram o papel de provedor da família a partir da emigração e, como defende Saint-Maurice (1997), quando a decisão para emigrar é suportada em decisões económicas, tradicionalmente cabe ao homem emigrar primeiro, preparando-se para a vinda da mulher e dos filhos, no quadro da reunificação familiar. Este quadro tradicional tem sido altamente redimensionado pela saída das mulheres, sobretudo com projetos migratórios autónomos.

Antes de darmos destaque à migração feminina “contemporânea”, importa salientar que esta emigração feminina não ocorreu na contemporaneidade, nem tão pouco se tratou de uma emigração sul-norte; as mulheres participaram também na corrente sul-sul, numa altura em que, se nos atermos apenas às imagens clássicas da migração, não poderemos ver a importância social desta emigração.

A migração para São Tomé e Príncipe não se fez apenas por via da mão de obra masculina e é assim que Nascimento (2003, 2007, 2008) nos mostra a presença também das mulheres cabo-verdianas como mão de obra nas roças de São Tomé.

“As cabo-verdianas faziam todo o trabalho, não se lhes reconhecendo a qualidade de mulheres. Tirar cacau e copra, carregar bananeira para plantar, carregar estrume, tirar capim do boi, sobretudo a partir da década de 40, em que o país vive períodos de fome extrema que levou à morte de milhares de cabo-verdianos.” (Nascimento, 2007:154).

Contudo, creio que é essencial desde já salientar que se torna limitado analisar os múltiplos papéis que as mulheres cabo-verdianas têm na consolidação da cultura migratória cabo-verdiana, se nos limitarmos apenas ao papel de protagonista migrante. O que se defende aqui é que, embora no início não tenham sido elas a sair, foram elas que ficaram responsáveis pela casa e pelos filhos, facilitando a saída e a presença dos homens (maridos) no estrangeiro.

Se esta participação foi tornada quase invisível dentro da migração cabo-verdiana, a saída de muitas mulheres para a Itália é o exemplo da consolidação de um dos nós da diáspora cabo-verdiana, onde as mulheres foram e continuam a ser as protagonistas centrais e consideradas por muitos uma exceção dentro de uma tradição migratória dominada por homens (Monteiro, 1997; Andall, 1999; Évora, 2002, 2007; Góis, 2006).

Segundo Évora (2002):

“Conforme os documentos sobre a história da migração cabo-verdiana, fevereiro de 1963 é a data exata do início da corrente migratória para a Itália, quando emigram três moças muito jovens da Vila da Ribeira Brava, principal centro urbano da ilha de S. Nicolau. Padre Gesualdo, italiano, missionário da Ordem dos Capuchinhos, servindo na ilha, encarregou-se de atender aos pedidos de famílias da média burguesia italiana por pessoas que pudessem trabalhar como empregadas domésticas.” (Évora, 2002:111).

A emigração dessas mulheres é então justificada pela necessidade de mão de obra de muitas famílias na Itália e a sua inserção laboral é marcada por situações difíceis de precariedade, sobretudo para aquelas que estavam no país em situação de irregularidade (Évora, 2002).

As cabo-verdianas na Itália sempre exerceram um grande fascínio sobre aqueles que ficaram em Cabo Verde. Durante as férias em Cabo Verde, é frequente ouvir-se comentários de que elas são “bonitonas” e são melhor cuidadas do que as mulheres que vêm por exemplo de Portugal: “vê-se mesmo que vêm da Itália, com uma pele de seda”. E entre quem as recebe, em Cabo Verde, há um certo deslumbre, por exemplo com o sotaque, que muitas vezes fazem questão de exaltar e que, num misto de inveja e admiração, muitos ora ridicularizam ora imitam.

Como salienta Évora: “cabe-lhes trazer, no corpo e na bagagem, sinais favoráveis do lugar de destino, da interiorização de modos de conduta e comportamentos apreendidos e da adoção de arrojados modos de pensamento e de conduta dos lugares de imigração.” (Évora, 2007:85).

Assim, as férias em Cabo Verde são uma das formas centrais de manterem as ligações com o país e com a família e servem, como nos mostra Évora (2002, 2007), como momento de exibição dos ganhos materiais e simbólicos alcançados na Itália.

Por outro lado, estas legitimam a sua presença no estrangeiro motivadas pela necessidade de cumprirem os seus compromissos com a família deixada no país, salientado que têm essa obrigação, enquanto mulheres e enquanto cabo-verdianas.

Em traços gerais, pode-se então afirmar que as mulheres cabo-verdianas em Itália ocupam um lugar que não é possível ser substituído por nenhuma outra corrente migratória feminina saída de Cabo Verde. Noutros contextos migratórios cabo-verdianos, a presença de homens e mulheres é significativo, mas na Itália as mulheres continuam a dominar no número dos cabo-verdianos naquele país.

No que toca à presença das mulheres cabo-verdianas na migração particularmente para Portugal, que é o caso que mais interessa analisar e de acordo com uma grande variedade de abordagens, opto por salientar, entre outras, três problemáticas centrais: a inserção laboral no mercado de trabalho etnicizado e/ou racializado, a participação das mulheres no transnacionalismo cabo-verdiano, a migração feminina cabo-verdiana e os modelos de organização familiar e a manutenção de relações afetivas e materiais com a família, à distância.

5.1.2.1. Inserção laboral: etnicização e/ou racialização do mercado de trabalho.

De acordo com múltiplos estudos (Carling, 1997, 2002, Andall, 1999, King e Zontini, 2000, Sertório e Pereira, 2005, Wall et al., 2005; Batista 2011) que centram as atenções na emigração feminina cabo-verdiana, tem-se verificado um recrudescimento da emigração feminina cabo-verdiana, sobretudo para a Europa.

Este recrudescimento deve-se aos processos de reagrupamento familiar, ao facto de, em determinados países como Espanha, Portugal, Itália, existirem nichos de trabalho especializados que são fortemente ocupados pelas cabo-verdianas e por existirem maiores facilidades para as mulheres cabo-verdianas que emigram sozinhas conseguirem vistos de trabalho, sobretudo para trabalhos domésticos, de cuidado a crianças e idosos e nas limpezas (Carling, 1997, 2002; Andall, 1999; King e Zontini, 2000, Sertório e Pereira, 2005, Wall et al., 2005).

Trata-se do surgimento de um mercado de trabalho facilitado pelas mudanças sociais que homens e mulheres desses países experienciaram nas últimas décadas. Antes, a classe mais abastada contratava outras mulheres, vindas do meio rural para trabalharem em suas casas como empregadas domésticas, tendo facilitado a migração interna do campo para a cidade. Hoje, este recrutamento de empregadas domésticas, segundo Oso e Catarino (2000), pode ser justificado pelo facto de haver uma:

“mecanización de la unidad doméstica y al desarrollo de una ideología sobre la privacidade en el hogar que promueve la realización de las labores y el cuidado de los hijos por parte del ama de casa” (Oso e Catarino, 2000:185).

Mas, por outro lado, não se trata do desaparecimento da necessidade de recrutamento dos serviços domésticos. Registam-se mudanças importantes ao nível das relações públicas e privadas entre mulheres e homens que reformulam as divisões de trabalho nesses dois espaços, provocando alterações nos papéis tradicionais de género.

As mulheres nestes contextos de acolhimento, ao sul da Europa por exemplo, experimentam uma melhoria significativa nas suas qualificações profissionais, introduzindo estilos de vida voltadas para o exterior da casa e ao surgimento da

necessidade de pagar pela prestação de serviços domésticos e dos cuidados, por exemplo.

Pelo que o caminho que se abre para a presença de mulheres imigrantes na Europa do Sul, numa primeira fase sobretudo vindas do continente Africano, e as tarefas laborais desempenhadas pelas mulheres imigrantes resultam de particularidades do contexto geográfico da Europa do Sul (Oso e Catarino, 2000; King e Zontini, 2000; Ribas-mateos, 2002; Bapstista 2011).

Nessa medida, e trabalhando sobre a especificidade da emigração feminina para países da Europa do Sul, a produção disponível sobre a inserção laboral das mulheres imigrantes, onde se incluem as mulheres cabo-verdianas, caracteriza-a como resultante de um processo de etnicização e/ou racialização, pelo facto de estas mulheres encontrarem trabalho sobretudo como empregadas domésticas, nos serviços de limpeza e nos cuidados a idosos e crianças, *vendedeiras ambulantes* (Catarino e Oso, 2000, Fikes, 1998, 2000, 2009; Bapstista, 2011).

Num estudo comparativo realizado entre Lisboa e Madrid, Catarino e Oso (2000) concluem que existem práticas de relacionamento paternalista, discriminatório, de subordinação e de dominação das empregadas estrangeiras com base na etnia e “classe”, por parte das empregadoras. Apesar de as mulheres africanas terem ocupado um lugar de destaque neste mercado laboral, estas têm sofrido situações de discriminação que permitem evidenciar que este mercado de trabalho é fortemente marcado pela presença étnica distinta que gera situações antagónicas, de serem as mais preferidas e, ao mesmo tempo, as menos requisitadas.

No contexto lisboeta, por exemplo, afirmam que, em muitos casos, a preferência dada a outras mulheres em detrimento das africanas deve-se, sobretudo, à imagem negativa da comunidade africana ou por viverem em bairros marginalizados (Oso e Catarino, 2000).

O contrário, isto é, a preferência por mulheres africanas, é justificado por estas demonstrarem comportamentos dóceis e serem submissas, por aceitarem trabalhar por salários mais baixos ou por estarem no país em situação ilegal (Oso e Catarino, 2000).

Esta dominação paternalista faz-se ainda acompanhar de lógicas simbólicas de tratamento diferenciado, consoante se refere à empregada ou à patroa. Assim, as empregadas domésticas cabo-verdianas referem-se à patroa pelo apelido e por senhora, isto é, Senhora Monteiro, por exemplo, e as patroas chamam às empregadas de “minha filha” (Oso e Catarino, 2000).

Outras lógicas simbólicas atribuem-se à segregação do espaço da casa e à discriminação na alimentação. As empregadas domésticas estão na cozinha e têm uma porta de entrada que é a porta de serviço e as patroas portuguesas não comem da mesma comida que é dada à empregada, na maioria das vezes restos de comida, e comem em pratos de plástico ou de papel. (Oso e Catarino, 2000).

No caso das empresas de limpeza, também existe uma etnicização e relações de subordinação étnica e de “classe”. Apontam o exemplo das encarregadas das equipas serem sempre autóctones, de as mulheres africanas, ao contrário das empregadas portuguesas, trabalharem em espaços invisíveis, com tarefas que exigem mais esforço físico e que são mais sujos e perigosos. (Oso e Catarino, 2000).

Obedecendo à lógica da teoria da segmentação do mercado de trabalho e ao carácter economicista das razões que despoletam o desejo de emigrar, estes estudos constataam que as mulheres que chegam à Europa do Sul fazem parte de um “exército de servidoras” cujas tarefas desempenhadas são as que as mulheres autóctones não querem ocupar, conforme anteriormente salientado (Juliano, 2000).

Conforme anteriormente salientando, estas mudanças no panorama laboral feminino devem-se, segundo estes estudos, por um lado, às conotações negativas, à desvalorização social e às representações que a própria sociedade de acolhimento faz destes tipos de emprego e, por outro lado, às mudanças internas que as sociedades de receção sofrem e que podem justificar a canalização dos imigrantes para determinados tipos de trabalho.

Estas mudanças internas surgem com o alargamento dos anos de estudos entre as mulheres autóctones, o que significa que atualmente o número de mulheres que se dedicam mais às carreiras profissionais tem vindo a crescer. Existe uma exaltação da

educação como meio de promoção social das mulheres, que deixam abertos postos de trabalho menos qualificados para serem ocupados pelas imigrantes.

Apesar de as articulações que estes autores fazem entre género e as migrações femininas direcionarem-se sobretudo para a inserção laboral e social precária, defendem que terá de existir uma interação entre as perceções economicistas e sociológicas como chave importante para apreender o carácter particular das migrações para a Europa do Sul.

A possibilidade de ter um emprego com salário compatível é apontada nestes estudos como uma das principais razões que levaram estas mulheres a decidirem emigrar (sozinhas ou no âmbito do reagrupamento familiar) e os objetivos são traçados mesmo antes da saída: ter salário para sustentar os filhos e/ou o agregado familiar sobre a responsabilidade da mulher e conseguir assim uma autonomia financeira, ter dinheiro para pagar as dívidas contraídas pela decisão de emigrar, entre outros (Sertório e Pereira, 2004; Batista, 2011).

Uma explicação que tenta colar-se ao facto de a migração ser analisada apenas como uma migração económica de fuga à pobreza e melhoria das suas condições de vida, alegando que os emigrantes fazem um cálculo custo-benefício do projeto, comparando a sua situação no país de origem com as possibilidades que a viagem para o centro pode significar em termos de ganhos económicos, fazendo que se sujeitem às más condições de trabalho:

“Os emigrantes, em geral, saem dos seus países dispostos a mudar de estatuto social e a desempenhar qualquer função profissional. Por se encontrarem num país estranho e, quase sempre, mais desenvolvido, os trabalhadores estrangeiros têm tendência para achar natural que as tarefas mais difíceis e menos qualificados e os alojamentos de menor qualidade lhes sejam destinados” (Sertório e Pereira, 2004:36)

O relacionamento no trabalho e as situações de exploração e os problemas de legalização são também referidos por essas investigações. Defendem que o facto de a maioria destas mulheres trabalhar nos serviços domésticos, caracterizados pela informalidade de trabalho e por uma grande invisibilidade, pode ser uma justificação para o aparecimento de inúmeras situações de exploração, mas pode ser, também,

uma forma de as mulheres em situação ilegal fugirem ao controlo dos serviços da imigração.

Aquelas que trabalham nos serviços com maior visibilidade (limpeza, restauração), quando querem legalizar-se, confrontam-se, em vários casos, com o facto de os patrões não pagarem as obrigações sociais para poderem ter um contrato de trabalho e saírem da ilegalidade (Sertório e Pereira, 2004, Wall *et al.*, 2005; Batista, 2011).

Fikes (1998, 2000, 2009), trabalhando entre as mulheres cabo-verdianas badias em Portugal, aponta também as mesmas conclusões do estudo da Oso e Catarino. Defende que o estado português desenvolveu esforços para institucionalizar o trabalho doméstico por meios racializadores, isto é, é o próprio estado português que cria mecanismos de canalização das mulheres migrantes pretas cabo-verdianas para o mercado racializado de trabalho doméstico e das limpezas, criando estratégias para as retirar da venda ambulante de peixe, prática profissional muito presente entre as mulheres cabo-verdianas e que, apesar das imagens estigmatizantes, são economicamente valorizadas:

“Because fish sales in Portugal provide financial opportunities for self-reliance, a characteristic of ‘respectable’ Badia ‘domesticity’, I read the ‘routing’ of Badiu Women into low-waged limpeza as an example of state attempts to eliminate alternative forms of cultural expression that challenge Portuguese ideals of black womanhood.” (Fikes, 1998:5).

Estes mecanismos são sustentados por uma vigilância policial e civil; polícias municipais, arrumadores de carros, os próprios vendedores portugueses, limpadores de ruas, são agentes do poder ao serviço do estado e de um projeto nacional, que controlam e monitorizam as mulheres peixeiras sem licença para as impedir de venderem peixe nas ruas e canalizá-las para os trabalhos domésticos e de limpeza.

Fikes (1998) defende que este é um projeto nacionalista e hierarquizador, inspirado em representações diárias da feminilidade preta e que atribui à mulher badia preta o lugar de doméstica, cortando-lhes assim qualquer possibilidade de reverter essas imagens.

Um projeto que cria representações legitimadas pelas novelas portuguesas e brasileiras onde se pode ver empregadas pretas dedicadas e subservientes; pela visibilidade destas mulheres negras que usam uniformes que as identificam como empregadas de limpeza ou os anúncios de cafés e açúcar com imagens distorcidas de mulheres negras rindo e servindo o café (Fikes, 1998).

Fikes (1998) conclui, ainda e referindo a outros autores, que só nestes casos é permitido às mulheres pretas participarem no projeto nacional português.

Críticando Fikes, Cunha (2002) defende que o transporte de modelos de análise de um contexto para outro, neste caso dos Estados Unidos de América para o contexto Português, deve ser feito com algumas cautelas. Isto é, argumenta que esta tese de Fikes sobre o projeto racializador do mercado de trabalho engendrado pelo estado, no contexto português, é questionável e corre o risco de perder validade analítica e até realística se não contemplar outras dimensões de análise como sejam a classe social ou a pertença étnica.

Cunha (2002) constata, assim, a necessidade de preservar à priori uma descontinuidade conceptual entre género, raça, etnicidade e classe (e só depois conjugá-los à prova do empírico) de modo a poder captar as propriedades específicas que o seu jogo assume em diferentes contextos.

Contudo, o processo de inserção laboral precária permite, também, evidenciar o choque entre as expectativas pré-migratórias e as condições disponibilizadas pela sociedade de acolhimento que sujeita as mulheres a situações de discriminações e de dificuldades, desde burocracias com contractos e vistos, principalmente de trabalho até situações de explorações, solidão, precariedade habitacional, económica, limitando os caminhos e possibilidades de uma plena integração e mobilidade social (Saint-maurice, 1997; Karin Wall et al. 2005; Machado e Abranches, 2005; Sertório e Pereira, 2004; Peixoto et al., 2006).

Num dos primeiros estudos que destaca a voz feminina, Saint-maurice (1997), entrevistando mulheres cabo-verdianas a viverem em Portugal, regista as suas expectativas pré-migratórias trazidas de Cabo Verde que, comparando com as condições que se vivia em Cabo Verde, julgadas piores de que as condições que

possivelmente se encontrariam em Portugal, são de esperança numa melhoria das condições de vida.

Nas entrevistas, pode-se ler as comparações que as mulheres fazem entre as condições de habitação que tinham em Cabo Verde e as condições das habitações para onde vão viver com a família em Portugal (Saint-maurice, 1997). Estas precariedades habitacionais são constatadas também noutros estudos (Sertório e Pereira, 2004; Wall *et al*, 2005).

Analisando outras dificuldades por que passam as mulheres cabo-verdianas em Portugal, estes estudos (Wall *et al*, 2005; Miranda, 2009) referem-se, além das precariedade habitacional, à solidão como um dos problemas para muitas, sobretudo nos casos em que emigraram sozinhas para Portugal e porque não têm muitos conhecidos ou têm dificuldades em contactar com outras pessoas, inclusive com Cabo-verdianos (Wall *et al*, 2005):

“Many Cape Verdean immigrant women who come to Portugal alone refer that they don’t know anyone and feel very lonesome, as they find it is very difficult to contact new people, even if they are also Cape Verdean immigrants” (Wall *et al*, 2005:13).

A solidão limita a integração social e laboral das mulheres, sobretudo nos primeiros tempos em Portugal e pode conduzir a problemas de depressão e exclusão social agravados ainda pela separação dos filhos deixados em Cabo Verde (Sertório e Pereira, 2004, Miranda, 2009).

Referem-se ainda aos problemas que advêm do facto de os mecanismos de ressocialização serem dificultados pelo confronto de culturas e modos de socialização trazidos do país de origem e que não encontram “espaços” para serem reintroduzidos na convivência, sobretudo com os portugueses (Saint-maurice, 1997; Sertório e Pereira, 2004; Wall *et al*, 2005, Miranda, 2009).

Durante a minha experiência de vida em Portugal, vivi com mulheres que recebiam telefonemas diários com pedidos de ajuda por parte da família e amigos em Cabo Verde. O medo do não cumprimento das expectativas criadas à volta da sua saída “de casa” pode ser apontado como uma das maiores pressões com que vivem as

mulheres quando estas saíram para procurar trabalho e sustentar a família deixada no país de origem.

5.1.2.2. Migração feminina e o transnacionalismo cabo-verdiano: Para além das empregadas domésticas e de limpeza.

A inserção laboral das mulheres cabo-verdianas nos contextos migratórios, como Portugal, enquanto empregadas domésticas e de limpeza, não esgota as múltiplas estratégias para o cumprimento das expectativas migratórias que organizaram o projeto migratório das mulheres.

O desenvolvimento de estratégias de inserção em redes de negócios transnacionais que colocam as mulheres cabo-verdianas enquanto transmigrantes tem sido um dos papéis protagonizados por estas mulheres (Marques *et all.* 2001, Grassi, 2003, 2005).

As práticas de negócios transnacionais são vividas por essas mulheres enquanto alternativa ao desemprego e sendo, em muitos casos, o *breadwinner* da família, a mulher tem ainda nos negócios a possibilidade de afirmar a sua autonomia financeira e da sua família (Marques *et all.*, 2001; Grassi, 2003, 2005).

Estas *Rabidantes* desenvolvem as suas redes de negócios comprando bens materiais em vários países da Europa, da África, no Brasil e EUA, para venderem aos seus clientes em Cabo Verde nos mercados, em casa ou em lojas próprias, *boutiques* (Marques *et all.*, 2001: 283), servindo-se ainda de importantes redes sociais que apoiam essas mulheres nestes negócios, sobretudo constituídas por familiares e amigos próximos que estão em Cabo Verde, mas também nos vários países para onde viajam as mulheres (Marques *et all.*, 2001, Grassi, 2003, 2005).

O exemplo das mulheres *Rabidantes* quebra com a visão tradicionalista da emigração cabo-verdiana. Se antes a decisão de emigrar era do homem, cumprindo o seu papel de *breadwinner*, agora, e em muitos casos, são as mulheres que partem enquanto os homens ficam (Marques *et all.*, 2001: 283).

Conforme anteriormente referenciado, do ponto de vista identitário, a possibilidade de viajarem e de desenvolverem negócios confere às mulheres um *status* e um papel ativo e que, no cenário da construção social das relações de género em

Cabo Verde e na diáspora Cabo-verdiana, é uma das formas de redimensionar e renegociar as imagens e representações dos papéis que tradicionalmente estariam consignados aos homens e às mulheres, tanto no espaço doméstico, como no espaço público (Gullesen, 1997; Massart, 2005; Grassi, 2003, 2005).

Conforme anteriormente referenciado, também as mulheres têm tido uma participação central no transnacionalismo cabo-verdiano a partir da música (Dias, 2000a, 2004, Esteves e Caldeira, 2000; Hoffman, 2007).

A rede transnacional de produção, divulgação e consumo da música cabo-verdiana, leva também figuras femininas como a Cesária Évora, Lura, Mayra Andrade, Nancy Vieira, entre outras, aos conterrâneos na diáspora e aos nacionais dos países que acolhem os imigrantes cabo-verdianos, facto que confere grande destaque à música cabo-verdiana e a deslocaliza para a introduzir no mercado e no negócio da *World Music* (Esteves e Caldeira, 2000; Dias 2000a, 2004; Góis, 2006; Hoffman, 2007; Monteiro, 2011).

5.1.2.3. Migração feminina e a reestruturação do (s) modelo(s) familiar(es) cabo-verdiano(s).

Os investigadores que têm centrado os seus trabalhos nas dinâmicas de relações de género entre cabo-verdianos em Cabo Verde e nos contextos migratórios chamam atenção para a necessidade de se olhar para a emigração feminina cabo-verdiana como um dos fatores (re) estruturantes dos modelos de relações de género e familiares cabo-verdianos (Lobo, 2008; 2012; Rodrigues, 2007; Giuffré, 2007, Grassi e Évora, 2007; Akesson, 2009; Miranda, 2009; Drotbohm, 2010; Akesson, Carling & Drotbohm 2012).

Constata-se que as migrações protagonizadas por mulheres ou por outros membros da família são movimentos que desafiam os modelos teóricos utilizados pelas ciências sociais no estudo da família (relações familiares) e do parentesco, por muitas vezes, não contemplarem forças de mudança como a migração de vários membros de uma família.

A análise dos impactos da migração feminina sobre os modelos de organização familiar, tanto em Cabo Verde, como entre os cabo-verdianos na migração, implica

procurar respostas a múltiplas questões, destacando o lugar e o papel ativo das mulheres na introdução de novas lentes para a compreensão dos múltiplos modelos de organizações familiares presentes entre os cabo-verdianos.

Vimos como se dá a vivência dos múltiplos modelos de organização familiar, a partir de Cabo Verde. Devido à necessidade de migrar para garantir condições de vida estáveis ao agregado familiar, a saída constante de homens e mulheres de Cabo Verde leva à “invenção” de relações familiares transnacionais que desafiam a presença física dos pais, como principio base de educação dos filhos, que passam a contar com novos membros da família no país de origem como as figuras centrais na educação dos filhos.

No geral, as investigações têm vindo a mostrar que a ausência física dos pais abre caminho para a organização de dinâmicas familiares transnacionais marcadas por custos e sentimentos antagónicos de ausência, perda e satisfação das obrigações enquanto pais. Por outro lado, e fazendo uso das vantagens trazidas pelos incréveis avanços nas tecnologias de comunicação e de transporte, os membros destas famílias desenvolvem múltiplas estratégias para manterem os laços familiares transnacionais (Bryceson e Vuorela, 2002; Chamberlain, e Leydesdorff, 2004; Chamberlain, 2004; Baldassar, Baldock, Wilding, 2006; Trovão, 2010).

Assim, estas famílias transnacionais são caracterizadas como tendo capacidades e recursos emocionais e materiais para suprimirem as dificuldades impostas pela separação e distância física que lhes é imposta pela emigração de alguns membros, a fim de poderem dar continuidade às pertenças familiares e gerirem as suas vidas enquanto famílias e questões quotidianas para impedirem o rompimento dos laços coletivos.

Do lado das mulheres, as investigações têm vindo a salientar que as estratégias desenvolvidas pelas mães emigradas permitiu a criação de novos esquemas de relações entre mãe-filho conceptualizando-as como sendo *maternidade transnacional* (Hondagneu-sotelo e Ávila, 1997).

Desta forma, este novo modelo de participação da mãe na educação e sustento dos filhos e na criação de laços familiares transnacionais apresenta formas

contemporâneas de práticas de maternidade que questionam bases teóricas e conceituais utilizadas pela antropologia, sobretudo a antropologia do parentesco.

O desafio é de sempre tomar a maternidade como uma *construção social e histórica* e, por isso, como resultado de expectativas sociais de papéis que são atribuídas às mulheres como mãe. As mulheres cabo-verdianas (não sendo apenas vítimas ou apenas heroínas) respondem a estas expectativas e aos constrangimentos estruturais criando várias estratégias.

A migração tem sido o canal pelo qual muitas conseguem garantir as suas “obrigações” e trazem, no regresso definitivo ou para férias, contribuições materiais e simbólicas que também podem influenciar dinâmicas de relações de género e de poder entre aqueles que não migraram (Grassi 2003, 2005, 2007; Giuffré, 2007; Rodrigues, 2007; Akesson, 2009; Drotbohm, 2010; Akesson, Carling & Drotbohm 2012).

Isto é, uma das formas de captar o papel criativo e dinamizador das mulheres cabo-verdianas na construção de pertenças diaspóricas e transnacional cabo-verdiana é combinar estes papéis sociais das mulheres enquanto cuidadoras da família (tanto dos mais velhos como dos mais novos) com a continuação da prática destes mesmos papéis, mesmo depois da migração.

No novo contexto migratório, os cuidados com os familiares que ficam em Cabo Verde são garantidos através da satisfação de pedidos de ajuda e do cumprimento de obrigações e expectativas que recaem sobre estas mulheres migrantes.

Estas expectativas são “satisfeitas” através do envio de bens materiais que se podem englobar em três categorias: dinheiro, comida e vestuário (Akesson, 2009; Drotbohm, 2010; Akesson, Carling & Drotbohm 2012) e ajudam a ensaiar a aplicação do conceito de transnacionalismo dos afetos e das emoções proposto por Honganeusotelo e Ávila (1997).

Esses bens, apesar de serem materiais, transportam também a ligação emocional e afetuosa com os que ficaram em Cabo Verde. É neste sentido que se pode afirmar que nas relações que se constroem à distância, estes bens têm vários significados (simbólicos/identitários). Isto significa mostrar aos que ficaram que o projeto migratório tem valido a pena, tanto para si, como para o desempenho das

expectativas grupais, e, assim, refrear alguns conflitos que poderão ter surgido antes ainda deste projeto se ter concretizado. Significa, também, a construção de uma imagem de si valorizada e positiva para refrear angústias e medos pessoais que decorrem do projeto migratório e, por fim, a conquista de novos capitais (económicos, culturais, simbólicos, físicos/eróticos) que podem ser manejados nas relações de género como algo de vantajoso para si e que legitima as tais dinâmicas e estratégias de procura de renegociação dos papéis e padrões de género trazidos de Cabo Verde, etc.

A partir das migrações, fica claro que os modelos de relações familiares no contexto cabo-verdiano devem ser (re) pensados à luz de novas dinâmicas locais e transnacionais. Estas dinâmicas são manejadas e ativadas perante situações contextuais, o que, do ponto vista metodológico, exige que se tenha em consideração a ecologia cultural, de origem e de acolhimento, e os espaços de circulação destes atores migrantes e dar voz à forma como estes definem e se relacionam com conceitos como: machismo, patriarcado, matrifocalidade, família, paternidade e maternidade.

É inquestionável que a saída de muitas mulheres dos seus contextos familiares não lhes retiras o papel que muitas têm de garantia do sustento das famílias. Mesmo à distância, muitas mulheres cabo-verdianas que deixaram os seus filhos aos cuidados de familiares, sobretudo de outras mulheres da família, criam e desenvolvem inúmeras estratégias para manterem o seu lugar de mães (Akesson, 2009; Drotbohm, 2010; Akesson, Carling & Drotbohm 2012).

Contudo, a ausência física, que se espera temporal, é facilitada pela existência de redes de apoio, constituídas sobretudo por mulheres, e que colocam mulheres da família no exercício de papel de mães (Lobo, 2008, 2012).

As avós são as figuras de destaque, o que significa dizer que, quando as mães emigram, são as suas mães (avós) que cuidam dos seus filhos; claro que outros membros da casa podem ter este papel de cuidar, mas a responsabilidades são das avós, registando-se situações frequentes em que são, inclusivamente, chamadas de mãe pelos seus netos.

5.2. Mulheres Estudantes Cabo-verdianas em Portugal¹⁶⁰

5.2.1. “*Não acho que aqui sejamos imigrantes como os outros*”: viajar para aquisição de capitais académicos.

Não será exagerado afirmar que, apesar de o enraizamento da cultura migratória e de a migração ter-se tornado um facto estruturante e estruturador da identidade cabo-verdiana, os olhares que se (re) produzem sobre a experiência migratória recorrentemente remetem para as suas motivações mais económicas.

Ser migrante é definido como alguém que sai para singrar na vida, colocando a tónica na existência de possibilidades de alcançar essas condições de vida apenas com a saída do país de origem. Por outro lado, os traços que definem esta experiência, invariavelmente, evidenciam o facto de esta se traduzir num movimento de saída e entrada num novo espaço que, obrigatoriamente, implica inúmeras mudanças.¹⁶¹

Nesta medida, vários investigadores destacam a mudança de país como uma das condições centrais para se definir a emigração, mas que, consequentemente, deve ser acompanhada de uma consolidação temporal (Sayad, 1998, 2000; Évora, 2010).

Olhada sob esta perspetiva, a migração produz a vivência de duplo papel: para alguns, aqueles que ficaram no país de origem, é-se emigrante e para outros, aqueles com quem se passa a partilhar o mesmo espaço de vida, é-se imigrante.

Tal constatação significa dizer que a saída tem de ser projetada enquanto possibilidade de ser prolongada num tempo alargado, o suficiente para que haja uma vivência / sentimento de rutura com o quotidiano de vida deixada no país de origem e

¹⁶⁰ Parte das entrevistas que uso no presente capítulo foram realizadas entre 2007 e 2009, enquanto estudante de doutoramento e colaboradora no projeto *De muitas e variadas partes ao Portugal do Século XXI: dinâmicas de género, intergeracionais e familiares em contexto migratório* (PIHM/ANT/63625, coordenado pela Professora Susana Trovão e financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia. As entrevistas foram realizadas em crioulo (variante de São Vicente) e, posteriormente, transcritas e traduzidas. Partes do capítulo serviram de base para a elaboração de três artigos (ver Fortes, 2011; Fortes, 2013a, Fortes, 2013b).

¹⁶¹ Uma análise que se limite apenas a destacar estas mudanças geográficas fracassaria nos seus propósitos de definir a migração enquanto fenómeno social e cultural que tem acompanhado a humanidade desde os seus primórdios. A migração não se define apenas por uma simples mudança de espaço, pelo que, a este traço definidor, acrescenta-se uma série de outras motivações que impulsionam esta mudança.

suficiente para a aquisição de novas práticas quotidianas, como salienta Évora (2010)¹⁶².

A deslocação geográfica é considerada como sendo impulsionada por fatores variados: migra-se para conseguir melhores condições económicas, para fugir à guerra, a perseguições políticas, religiosas, étnicas, devido a alterações climáticas, para se juntar à família, para estudar, para ter acesso a tratamentos médicos, etc. Estas seriam as respostas que poderíamos obter num questionário sobre as motivações migratórias e que são evidenciadas pela vasta produção científica sobre as migrações.

No geral, estas motivações migratórias colocam a tónica nas diferenças, sobretudo económicas, entre países, evidenciando as diferenças internas de cada espaço de vida, antes da saída e depois da saída, que colocadas em relação produzem efeitos de atração e repulsão (Ravenstein, 1885).

São pioneiras as contribuições de Ravenstein (1885) que anunciam um corpo de *leis da migração* que serviram de referência para os estudos posteriores. Em síntese, estas leis defendem que existem um conjunto de fatores que se conjugam para repelir as pessoas a saírem do seu país de origem e a sentirem-se atraídas por outros países; em resultado do olhar economicista sobre a migração, evocam-se, particularmente, as diferenças económicas entre estes dois espaços geográficos e de vida¹⁶³.

Para extrair os fatores de atração e de repulsão, os dois contextos são colocados em comparação e são enfatizadas as dificuldades em conseguir emprego e salário estável, o que significa dizer que o perfil migratório é de um indivíduo (força de trabalho) que se encontra em situação de desempregado ou com um emprego pouco satisfatório, que decidiu emigrar, para um outro país e/ou região que lhe garanta emprego ou melhores condições salariais.

¹⁶² Um exemplo que ilustra a centralidade também do tempo é a distinção que podemos fazer entre migração e turismo. Ambos contemplam uma deslocação geográfica que, muitas vezes, significa sair e entrar num outro país; contudo, do ponto de vista temporal, o turismo é organizado e vivido como uma experiência que tem um tempo fixo e, muitas vezes, pré-determinado.

¹⁶³ O país de origem repele para a saída e a escolha de outro país é feita com base na possibilidade e garantias de ser o destino onde será possível a satisfação do desejo migratório central mais evocado: a melhoria da condição de vida, diga-se melhoria económica.

Para a teoria económica neoclássica, que se inspira nas contribuições de Ravenstein, as explicações recaem, sobretudo, nos aspetos económicos que orientam as migrações para a procura de equilíbrio económico, em traços gerais:

“Migration is the result of individual decisions made by rational actors who seek to improve their well-being by moving to places where the reward of their labour will be higher than the one they get at home...” (Arango, 2000:285).

A migração é definida como um processo que busca e provoca, ao nível macro, a redistribuição de riqueza, porque facilita a circulação entre estes dois espaços, da mão de obra e do capital, isto é:

“In some countries, or regions, labor is scarce relative to capital, and its price – the wage level – correspondingly high, while in other countries or regions the opposite obtains. As a result, workers tend to go from countries or regions where labor is abundant and wages low to labor-scarce countries where wages are high.” (Arango, 2000:285).

Outras contribuições colocam a tónica nas diferenças de oferta de emprego dos mercados de trabalho, do país de origem e do país que aparenta oferecer melhores condições de trabalho. As atenções centram-se no potencial migrante e nos seus interesses particulares, pelo que o projeto migratório é definido enquanto projeto construído a partir do indivíduo que, racionalmente, constrói este projeto procurando melhorar a sua condição de vida, maximização dos lucros, com base no cálculo custo benefício (Portes, 1999; Arango, 2000).

Um projeto migratório que se pode então constatar é desenhado com a expectativa de que tenha um tempo (de execução) estipulado, isto é, termine quando houver a redistribuição e o desaparecimento de diferenças económicas entre as diferentes geografias e quando o migrante conseguir cumprir todos os itens que constam do *seu* projeto migratório (Portes, 1999; Arango, 2000).

Se o projeto migratório é assim desenhado, o que se espera, de acordo com a teoria neoclássica, é que a migração seja vivida pelos indivíduos e pelos países como *passageira*, isto é, como uma resposta a problemas económicos e que, nesta medida, é possível falar no desaparecimento da migração.

A chegada daquele que aos olhos do país de acolhimento é um imigrante e aos olhos do país de origem é um emigrante resolverá o seu problema de falta de recursos económicos, para poder viver no seu país e resolverá os problemas do seu novo contexto de vida (temporário) porque este terá ganho mais mão de obra.

Constata-se, desta forma, que a essência da migração é a procura de trabalho por parte daqueles que vêm de países mais pobres para países mais ricos, onde existem oportunidades de auferir salários mais elevados, em troca da sua força de trabalho.

Considerando esses olhares sobre a migração, interessa-me, nesse ponto, fazer uma análise do posicionamento das jovens estudantes perante a definição coletiva da categoria e/imigrante, a partir das suas motivações para a saída de Cabo Verde e dos olhares sobre aqueles que deixam Cabo Verde para “aventurar a vida” *na stranger*.

“Eu não acho que nós os estudantes sejamos imigrantes como os outros cabo-verdianos que vivem em Portugal. Primeiro porque nós viemos para estudar, não para trabalhar. Quer dizer, nós, os estudantes, podemos trabalhar, se precisarmos, aliás, eu trabalhei durante algum tempo, mas era porque andava numa onda de vestir-me bem (risos), de ter coisas de qualidade, de poder comprar tudo o que queria ter” (Margarida, 23 anos).¹⁶⁴

A partir da narrativa das estudantes cabo-verdianas podemos detetar que a conceptualização que elas produzem sobre ser migrante diferencia-se da experiência que elas viveram ou estão a viver. Tal conceptualização, apesar de ser construída em comparação com a experiência pessoal e grupal (grupo de estudantes), não deixa de

¹⁶⁴ Chegou a Lisboa, em 2003, de uma família católica “não-praticante”, os pais são ambos trabalhadores, o pai professor e a mãe secretária, numa empresa privada. Estuda 3ºano de Direito. Reprovou no 2ºano e não tem bolsa de estudo. Veio com a ajuda dos pais e para ter mais recursos financeiros trabalha numa loja de roupa. Quando chegou, foi passar uns dias a casa de uma tia. Passadas duas semanas, foi viver com duas amigas cabo-verdianas que vieram de Cabo Verde, também para estudar. Do seu ciclo de amigos, fazem parte sobretudo estudantes, mas, como afirma, valoriza a relação com estudantes de outras nacionalidades, porque, além do desejo de ter um curso superior, a saída de Cabo Verde sempre foi vivida com a possibilidade de conhecer outras culturas. O namorado, no último ano do curso de arquitetura também é cabo-verdiano, de Mindelo. Namoram há dois anos, mas não partilham casa, porque, segundo Margarida, “não saiu da casa dos pais” para montar casa e com “um homem”. Margarida considera difícil ter relacionamento amoroso com um português, por exemplo, não porque pudesse ter dificuldade em apaixonar-se, mas porque as amigas que tiveram namorados portugueses, terminaram as suas relações por pressão da família dos namorados, que “são racistas”.

ser o olhar tanto da própria sociedade cabo-verdiana sobre ser e/imigrante como pela forma de inserção no novo espaço de acolhimento.

Existe uma clara diferenciação entre os espaços sociais, geográficos e simbólicos de inserção dos estudantes cabo-verdianos, quando comparados aos trabalhadores cabo-verdianos. Os primeiros vivem e circulam entre espaços, universidades, sobretudo, que, apesar de traduzirem as suas motivações para a vinda a Portugal, são espaços considerados privilegiados em comparação aos espaços ocupados pela comunidade cabo-verdiana em Portugal.

Esta presença, que vai além do carácter geográfico, traduz a não pertença destes estudantes à comunidade cabo-verdiana, quando considerado que a pertença significa a partilha de experiências quotidianas. Isto é, não vivem entre os outros cabo-verdianos e não partilham com estes os seus problemas e sucessos. Raramente os estudantes capitalizam a presença desses cabo-verdianos para construírem uma rede sólida de apoio, embora façam uso de apoio de familiares, noutros países.

“Durante os 8 anos de vida em Portugal, não me vi como uma mulher imigrante. Mas acho que é normal. Eu vim estudar, não vim para trabalhar, mas também te digo, há uma grande diferença entre nós e eles. Viemos para estudar e os outros vieram procurar uma vida melhor, aqui. Sei lá, até fisicamente há diferenças (risos), por exemplo, quando andam nos transportes públicos, ao final do dia, consegues distinguir um estudante cabo-verdiano e uma empregada doméstica cabo-verdiana ou um trolha cabo-verdiano” (Patrícia, 30 anos)¹⁶⁵.

“Para te ser sincera, não me relaciono muito com os cabo-verdianos imigrantes. Bom, de vez em quando, vou à casa de uns familiares meus, no Cacém, mas não vivo com eles e nem passo muito tempo com eles. Sei lá, não temos o mesmo estilo de vida, não temos o mesmo tipo de assunto, não frequentamos os mesmos espaços. Eu

¹⁶⁵ Chegou a Portugal em 99, estudou informática e está no 1º ano de mestrado, na mesma área. Foi bolseira do Governo de Cabo Verde, na Licenciatura. Para pagar o mestrado, trabalha numa empresa de informática e, de vez em quando, recebe ajuda de um irmão que trabalha na Holanda. De uma família católica, os pais “não têm escola”, o pai tem uma oficina de mecânica e a mãe tem um salão/cabeleireiro em casa, e sempre investiram na educação dos filhos. Relaciona-se mais com cabo-verdianos do que com Portugueses, mas tem muitos amigos de outras nacionalidades que vêm a Portugal, no programa *Erasmus*, sobretudo. Partilha casa com o namorado, que também é cabo-verdiano de Mindelo, mas já namorou com um cabo-verdiano de Santiago e teve uma “aventura amorosa” com um Angolano, mas os amigos não ficaram a saber dessa relação.

estou na universidade e eles estão nas obras e nas limpezas, só por ai já somos diferentes” (Lígia, 19 anos)¹⁶⁶.

Um outro dado considerado como elemento diferenciador destas experiências tem a ver com o facto de que as estudantes olham para a sua experiência de saída de Cabo Verde como um projeto temporalmente concreto, já que os “imigrantes” vieram procurar a sorte no estrangeiro e não é possível que esta procura se efetive num mesmo período comparável ao término de uma licenciatura, por exemplo.

“A grande diferença é que eu tenho a certeza que vou voltar para Cabo Verde, quando terminar o que vim fazer aqui. Os meus objetivos são mais concretos. Vim para estudar, fazer uma licenciatura, bom claro que já penso em fazer um mestrado. Mas eu sei que vou voltar. Primeiro, porque vim para voltar e, depois, porque o meu futuro está em Cabo Verde. Trabalho, família, enfim essas coisas. Quando coloquei os pés no avião tinha a certeza que ia ser uma viagem curta. Acho que os Outros quando entraram no avião vinham com menos certezas” (Maria, 24 anos).

“Sim, eu tive de trabalhar quando cheguei porque precisava completar o dinheiro da bolsa, que não dava para muita coisa e porque, de vez em quando, mandava algum dinheiro para os meus irmãos, ou comprava coisas que me pediam... supostamente, os emigrantes quando decidem emigrar sabem que vão conseguir singrar na vida, como costumamos dizer em Cabo Verde, a partir do trabalho, de conseguirem ter dinheiro para viverem. A maior parte dos estudantes não têm autonomia financeira aqui. Quer dizer, temos dinheiro, mas não podemos dizer que é

¹⁶⁶ Chegou há um ano, está no 2ºano de curso de Psicologia, sempre foi o seu sonho fazer psicologia em Portugal. Nos primeiros seis meses em Portugal, viveu em casa de uns tios, mas como era muito longe e queriam controlar-lhe a vida, desde o início do 2ºano que convenceu os pais a deixá-la partilhar casa com mais 3 amigas, estudantes cabo-verdianas. Tem uma “mini bolsa” de câmara municipal do seu concelho; os pais não a podem ajudar muito porque a mãe não tem um trabalho remunerado e o pai é funcionário público (prefere não revelar a profissão dos pais) e ambos “não têm escola”, tem mais três irmãos. O mais velho, com 23 anos, deixou de estudar porque queria começar a trabalhar, os outros dois irmãos, mais novos, estão no secundário. Na altura, quando a entrevistei, tinha feito inscrições em algumas empresas de recrutamento para trabalhar em *part-time*. Está a “conhecer melhor” um amigo cabo-verdiano, antigo colega de Liceu em Cabo Verde, ainda não sabe “no que isto vai dar”, porque “ainda agora” chegou a Portugal, por isso “não se quer prender-se a um relacionamento”. Quer “curtir a vida de jovem sem pais por perto para controlar” e não considera impossível a relação com um português ou homem de outra nacionalidade, mas desde Cabo Verde, quando estudou a colonização portuguesa, que houve dizer que “os portugueses são racistas”.

nosso. Nós viemos para Portugal para um dia podermos ter dinheiro, com o nosso curso, de preferência na nossa terra” (Verónica, 32 anos).¹⁶⁷

Por conseguinte, as estudantes cabo-verdianas em Portugal, não se colocando enquanto imigrantes, procuram construir trajetórias biográficas marcadas pelo afastamento identitário de outros cabo-verdianos que vieram para Portugal para trabalhar, o que permite uma leitura menos homogênea da experiência migratória e facilita a introdução de outros eixos analíticos da migração cabo-verdiana, a começar pela reflexão sobre o conceito nativo de ser migrante.

5.2.2. “Quando migras...passas a ser o centro de ti mesma”: viagem como processo de crescimento e autonomização pessoal.

Se não se consideram como e/imigrantes cabo-verdianos, como as jovens estudantes vivem a saída do contexto sociocultural cabo-verdiano e a viagem para Portugal?

“Antes de vir para cá eu me via como uma adolescente, em Cabo Verde eu era muito dependente dos meus pais, principalmente da minha mãe, não tinha independência e nenhuma autonomia. Quando cheguei cá, acho que fui amadurecendo, se calhar, foi porque vim para cá estudar, mas também pelo facto de eu estar sozinha e de saber que tinha de contar só comigo” (Maria, 24 anos).

A experiência de vida em Portugal, enquanto estudantes, é vivida como uma experiência de autonomização pessoal e cultural. As suas narrativas identitárias são produzidas a partir de comparações de momentos biográficos antes e depois da saída, dentro de um contexto em que Portugal é considerado o lugar de vivência de mudanças identitárias, traduzidas nas alterações de posição, ocupadas enquanto filhas dependentes, ainda em Cabo Verde, para independentes e adultas.

¹⁶⁷ Chegou a Portugal em 1998, concluiu o curso de Ciências Políticas em 2005. Teve bolsa do governo, mas não dava para muita coisa e no verão trabalhava, para ter mais dinheiro. Filha de pais “sem escola”, vivia em Cabo Verde com a mãe que é costureira, com mais dois irmãos, filhos do atual companheiro da mãe. Esta em Portugal a trabalhar, para juntar dinheiro, para iniciar o mestrado. Partilha casa com o namorado, há mais de cinco anos, têm relações de amizade com “todas as nacionalidades”, mas tem mais convívência com outros estudantes cabo-verdianos. Considera que teve vários colegas portugueses, que sempre foram simpáticos, mas não dá para dizer que têm uma amizade forte, como tem com os amigos cabo-verdianos, “como se costuma dizer sangue puxa sangue e, neste caso, cultura puxa cultura, nós somos mais dados para a amizade, eles são mais desconfiados”.

“Sais de um núcleo familiar e passas para uma fase em que não tens nada, não tens núcleo, não tens centro, passas a ser o centro de ti mesma...chegas a um momento que, ao mesmo tempo, é de vazio e de construção...” (Ana, 28 anos).¹⁶⁸

“Cresci, porque quando vim para Portugal, no início era uma criança indefesa, toda a gente me punha os pés em cima, todos me faziam sofrer... agora digo que já estou preparada para a vida.” (Fátima, 28 anos).¹⁶⁹

Ser adulta em Cabo Verde significa a possibilidade de gerir a vida pessoal, sobretudo, do ponto de vista económico. Isto é, possuir um emprego capaz de garantir o seu próprio sustento e libertando-se da dependência económica dos pais e da família (Martins, 2013). De facto, o início da vida profissional pode levar à saída de casa e a formação do novo lar, muitas vezes partilhada pelo companheiro (namorado, marido), iniciando, deste modo, a formação da própria família.

Mas existem outros acontecimentos que marcam a passagem da posição de dependência para mulher. Um dos mais recorrentes é a gravidez, que torna visível o início da vida sexual e que coloca a mulher perante a possibilidade de manter-se em casa dos pais, nomeadamente, quando a gravidez não se traduz e/ou não resultou numa relação duradoura com o pai do filho, ou de iniciar uma vida familiar, longe da casa dos pais.

Nos casos em que ocorre uma gravidez não planeada¹⁷⁰, ou nos casos em que o namoro não é bem visto pela família, as jovens optam por sair da casa dos seus pais,

¹⁶⁸ Chegou a Portugal em 2001. A sua primeira experiência migratória não foi Portugal. Quando concluiu o 12º ano, foi estudar na A., mas desistiu e decidiu estudar em Portugal, Ciências de Comunicação. Sem bolsa, Ana recebe ajuda da mãe, funcionária pública e do pai, marinheiro, a partir da Holanda. Trabalha esporadicamente. Gosta de conhecer pessoas de outras nacionalidades e, por isso, se dá com todo o mundo. Nas férias, o que mais gosta de fazer é viajar. Conhece A., França, Itália, Espanha, Holanda e Bélgica. Em Cabo Verde, vivia com a mãe e com a irmã que, entretanto, há 2 anos veio também estudar para Portugal. Tem uma outra irmã, que nasceu da atual relação da mãe, com um Português.

¹⁶⁹ Chegou a Portugal em 2000. Durante a licenciatura, ficou grávida do namorado, cabo-verdiano. Não conseguiram manter a relação e separaram-se. Vive do dinheiro do seu trabalho. Considera que os cabo-verdianos estão sempre “juntinhos” e não se abrem para conhecerem pessoas de outras nacionalidades. Ainda em Portugal, decide “trancar” a matrícula, conhece um nórdico de quem tem dois filhos e com que está casado há dois anos. Considera que o pai do primeiro filho deixou-lhe com trauma de homens cabo-verdianos.

¹⁷⁰ É muito comum conhecermos ou ouvirmos falar de jovens que engravidaram sem que os pais tenham alguma vez tido conhecimento de que estas namoravam (porque em muitos casos, namoram sem consentimento dos pais). Casos de jovens que esconderam a gravidez, até perto do nascimento da criança, com medo da reação dos pais e da família. E muitas destas situações podem gerar conflitos também entre o pai e mãe, porque esta é acusada de não ter conseguido controlar e proteger a filha.

passando a estar dependentes dos seus namorados, quando ainda não conseguiram um emprego.

Se para as jovens estudantes em Portugal, a saída foi o acontecimento que marca a conquista da posição social de adulta, interessa-me também analisar os contextos relacionais intergeracionais, a partir dos quais é avaliado e vivido este reposicionamento biográfico.

Torna-se estimulante olhar para essa saída do contexto sociocultural cabo-verdiano, também como um projeto de autonomização geracional, as novas posições conquistadas nas relações intergeracionais, simbolicamente materializadas no dinheiro próprio, casa própria, chaves de casa, namorar sem ser às escondidas dos pais, significam, em parte, libertar-se da dependência dos pais e da família em geral¹⁷¹.

“Saio quando quero e entro quando quero, durmo onde quero e com quem quiser, aqui eu é que tenho de pensar se estou a fazer certo ou errado, em Cabo Verde eu não pensava por mim própria, pensava era se a minha mãe ia gostar, se o meu pai ia gostar, se aprovam ou se não aprovam...acho que isso permitiu-me amadurecer.” (Maria, 24 anos).

Destaco a relação intergeracional mãe-filhas, em detrimento da relação pai-filha, na medida em que este contexto sociocultural, conforme já referenciado, coloca as “mulheres” mães¹⁷² como estando mais presentes na vida quotidiana dos filhos:

“...o pai também delega algumas funções à mãe porque ela é que está mais presente, o meu pai costumava dizer à minha mãe ‘tu é que tens de os criar’, ou seja,

Pode-se afirmar que há quase que uma ritualização; os pais castigam a filha, por ter engravidado, mas rapidamente passa a ser apoiada e a gravidez é aceite.

¹⁷¹ Marcando o fim de alguns conflitos entre filhas e pais, cujos motivos frequentes são o controlo das entradas e saídas de casa, as dificuldades em conseguir permissão para ir a festas, discotecas, para namorar, etc.

¹⁷² De que mães falam as jovens? Para evitar generalizações que possam comprometer também o (re) conhecimento histórico das mudanças e conquistas sociais que as mulheres têm alcançado no espaço social cabo-verdiano importa frisar que com exceção da mãe da Ana, as mães de que falamos aqui, pertencem ao grupo de mulheres analfabetas, que não trabalham ou que trabalham a partir de casa, e que vivem economicamente dependentes dos companheiros. São mulheres que, apesar de pertencerem a uma geração que viveu o período da independência nacional do país, que contribuiu para novos posicionamentos oficiais em relação ao papel feminino pós-independência, não os conseguiram interiorizar por completo nos seus projetos pessoais (Fortes, 2011).

se alguma coisa corre mal, a culpa é da mãe. O meu pai, apesar de estar atento, dizia sempre à minha mãe ‘tens de aconselhar a tua filha’, (risos)” (Carla, 32 anos)¹⁷³.

As relações de aliança criadas entre as mães e as suas filhas são reforçadas também ao longe e em situações que obrigam a uma continuidade nos papéis culturais atribuídas às mulheres, de cuidadoras. Esses reforços de papéis acontecem quando a filha, estudante em Portugal, engravida e precisa da mãe para o cuidado com o neto e neste contexto, ela, (a avó), vive uma segunda maternidade.

Quando acontece uma gravidez durante a licenciatura, as jovens mães solteiras têm algumas opções, abandonar os estudos, regressar a Cabo Verde ou entrar no mercado de trabalho para poderem garantir o seu sustento e do filho, ou ,o mais recorrente, as filhas optam por deixar os filhos ao cuidado das suas mães em Cabo Verde, por exemplo, sobretudo, nos casos em que a gravidez não resulta na partilha de uma vida a dois e quando o pai d’fidj¹⁷⁴ não assume o filho. É o caso da Fátima.

“Eu optei por ir deixar o meu filho em Cabo Verde porque era a única opção que tinha. Queria concluir a minha licenciatura e eu e o V. não nos demos bem depois de eu engravidar. Há dias, estava a falar com a minha mãe e disse-lhe que ela não consegue imaginar o quanto eu sofri, principalmente quando fui deixar o meu filho em Cabo Verde, porque eu sempre fui muito apegada ao M...” (Fátima, 28 anos).

Situações como estas, que nem sempre são aceites e que na maioria das vezes criam conflitos¹⁷⁵, servem para o reforço do transnacionalismo dos afetos e das emoções (Hondagneu-Sotelo e Ávila, (1997) e da solidariedade intrassexual. Assim as

¹⁷³ Carla chegou em 98. Viveu durante a licenciatura como uma bolsa que lhe permitia ter algum conforto. Durante os primeiros anos de vida em Portugal, relacionava-se sobretudo com Angolanos e Cabo-verdianos. Namorou com um Angolano e considera que em Portugal são um grupo que mais têm dinheiro e que vivem melhor. Além da bolsa também ganhava dinheiro com o trabalho numa loja de roupa e foi ali que ganhou o hábito de vestir-se bem e chegava inclusive a gastar muito dinheiro em roupas e sapatos. Depois dessa fase de “vida chique”, perdeu a bolsa e começou a trabalhar numa livraria. Considera-se uma pessoa simpática e sociável, que tem amigos de várias nacionalidades, mas não se vê a ter um relacionamento amoroso com um “branco”, porque não fazem o tipo de homens que ela gosta. Começa a namorar com um cabo-verdiano e partilham casa durante 3 anos, mas decidiram separar-se. Vem de uma família pobre, onde apenas o pai trabalha, fora de casa e tem um salário mensal. Filha única, dessa relação tem contudo mais três irmãos do lado do pai.

¹⁷⁴ Pai d’fidj, expressão usada entre os Cabo-verdianos para pai do filho. O que significa que a pessoa a que se refere é “pai do meu filho” e não “meu marido”, não havendo, muitas vezes, nenhuma relação de casal, apesar dos filhos em comum. O mesmo para a expressão mãe d’fidj (mãe de filho).

¹⁷⁵ Casos de conflitos em que as mães são acusadas de não terem conseguido “educar” as filhas para que aprendessem a controlar a sua sexualidade e a proteger-se contra uma gravidez, sobretudo nesse contexto em que, para a família, a conclusão do ensino superior deve ser uma prioridade.

mães continuam a partir da vida das suas filhas, de forma intensa, adquirindo outro papel, de avó, e permitindo ao mesmo tempo que as filhas prossigam com os seus projetos de obtenção dos capitais académicos e profissionais.

5.2.3. “O meu namorado costuma dizer que nós, as cabo-verdianas, quando viajamos para Portugal tornamo-nos todas Europeias”: narrativas e práticas nas relações de género e interetnicidade.

Na secção anterior, analisei a forma como a saída é vivida como um ritual de passagem (Turner, 1974) para a idade adulta, tornando-se mulheres, fazendo evidenciar que esta construção, enquanto mulheres, deve ser lida dentro de um quadro de reciprocidades com a participação de outros sujeitos sociais na vida e nos projetos dessas mulheres (Strathern, 1998, 2006).

No novo contexto de vida, as mulheres encontram e passam a conviver com outros modelos de relações sociais de género que ocasionam múltiplas leituras dos modelos de relações de género vigentes no país de origem, comparando-os constantemente com as configurações de relações de género da terra de acolhimento. Isto é, no contexto de interações inter e intraétnicos, as mulheres redimensionam e reconfiguram as suas pertenças identitárias, mobilizando múltiplos posicionamentos perante os significados de “ser mulher” e “ser homem” trazidos de Cabo Verde, que resultam, por conseguinte, das comparações realizadas com os modelos encontrados em Portugal.

Quando se encontram na presença do grupo étnico de origem (os cabo-verdianos) e de outros grupos étnicos, portugueses e os chamados nórdicos, por exemplo, as mulheres vivem a sua autonomização pessoal dentro de um contexto de conflitos e de tensões.

Conflitos desencadeados pelo facto de, inseridas que estão dentro de um grupo étnico de pertença, este cria um corpo de expectativas a que as jovens dificilmente podem contornar para manterem os seus projetos de autonomização pessoal (Trovão e Ramalho, 2010; Fortes, 2011).

Poderemos então considerar que, embora seja valorizado como um processo de reconstrução positiva de si, não deixa de ser uma experiência marcada por

incertezas na medida em que o “projeto migratório” é construído e vivido em sintomia com as expectativas dos múltiplos grupos de pertença das jovens mulheres, colegas cabo-verdianos em Portugal, os outros grupos étnicos e as famílias e os amigos que ficaram em Cabo Verde.

Para as mulheres:

“O homem cabo-verdiano acaba por dar menos azo ao lado romântico, tipicamente do machismo... tem necessidade de mostrar liberdade, independência... não existindo a poligamia formal, não sendo aceite, o homem cabo-verdiano sente que não pode prender-se demais a uma e que existem outras ‘presas’ à volta...acho que é muito raro, para não dizer impossível, encontrar um homem cabo-verdiano que projeta ter só uma mulher na sua vida e tentam sempre manter uma imagem de independência, de liberdade que, no fundo, não têm porque eles querem ter mais do que uma relação permite.” (Ana, 28 anos).

A narrativa da Ana coloca-nos perante as representações construídas sobre os “homens cabo-verdianos”, trazidos para a terra de acolhimento e as críticas dirigidas ao comportamento destes homens a partir das relações de género idealizadas pelas mulheres.

Tais construções sobre o que é ser “homem cabo-verdiano” ocorrem, conforme já salientado, num momento biográfico em que as jovens mulheres se sentem preparadas para a construção de uma relação amorosa. Contudo, elas remetem também para os conflitos inerentes ao projeto idealizado de uma relação homem-mulher e práticas de relações de género marcadas por uma desconfiança *a priori*, tornando homens e mulheres relutantes em manifestar desejos e possibilidades de uma vida a dois duradoura e baseada na mútua confiança (Fortes, 2011; Martins e Fortes, 2011).

As mulheres acusam os “homens cabo-verdianos”, grupo homogeneizado pelas narrativas femininas, de praticarem a poligamia, ainda que informal. E não será exagerado afirmar que, deste modo, as mulheres participam de um discurso coletivo que tem procurado legitimar a poligamia como prática cultural, enraizada na

sociedade cabo-verdiana e como traço identitário definidor dos homens cabo-verdianos.

Esse traço identitário, que remete apenas para os homens, faz-se acompanhar de uma valorização negativa desta prática. Para as mulheres, “estes homens”, são “crianças”, porque são incapazes de assumir compromissos a dois, colocando-os numa zona de irresponsabilidade, num estado de infantilidade e imaturidade, enquanto que elas afirmam ter conseguido “tornar-se mulheres”, “livres”, “independentes”.

“Desculpa lá, mas eu acho que são infantis. Cada vez estou mais convencida disto, continuam a ser os meninos da mama, não crescem. Estão sempre na posição de conforto, de não arriscarem. Até para decidir a cor dos lençóis, deixam a decisão para a mulher, porque têm medo de participar para não se comprometerem. Mas também costuma-se dizer que as raparigas ganham maturidade mais cedo dos que os rapazes. No caso dos homens cabo-verdianos, acho que nem na terceira idade deixam de ser crianças, aliás, acho que se tornam mais criança ainda (risos)” (Madalena, 30 anos)¹⁷⁶.

“Observa o comportamento dos rapazes aqui em Portugal, vais ver que é o mesmo comportamento que tinham em Cabo Verde, continuam iguais, não mudaram nada e vais ver, quando regressarem a Cabo Verde, vão continuar a ser a mesma pessoa. No outro dia, estávamos a falar sobre o regresso a Cabo Verde e sabes o que o meu namorado disse- me quando lhe perguntei se no regresso a Cabo Verde iríamos viver juntos? Que seria melhor irmos para a casa dos nossos respetivos pais e depois veríamos essa questão. Bom, sabes como sou, foi logo motivo para uma discussão daquelas de durar a noite toda. Onde é que já se viu?! Eu... voltar para a casa dos meus pais, depois de ter saído de lá?! Só ele, filhinho da mama! Os homens, quando chegam aqui, não inovam, repetem todos os comportamentos que tinham antes de virem. Aliás, às vezes, acho que chamar-lhe homem é ofender os homens, eles são uns

¹⁷⁶ No 1º ano do mestrado em Ciências da Educação, Madalena, que chegou a Portugal em 2000, foi bolseira do Governo de Cabo Verde, durante a Licenciatura. Desde 2005, começou a trabalhar, para juntar dinheiro para pagar o mestrado. Diz não precisar de ajuda dos pais, até porque eles não têm muitos recursos económicos e o “pouco que têm” é para sustentar os outros cinco filhos, três do lado da mãe e dois do lado do pai. Desde de que chegou a Portugal, vive com o namorado, com quem iniciou o relacionamento em Cabo Verde, mas tiveram alguns conflitos pelo meio e, por várias vezes, chegaram a pensar na separação. Um dos motivos do conflito, diz Madalena, é que o F. é muito infantil e, apesar de partilharem casa, ainda não “interiorizou” que têm uma vida de casal, quer gastar todo o dinheiro em roupas e sapatos e não pensa numa poupança conjunta, por exemplo.

garotões. Nós não, nós as mulheres queremos lá saber de repetir a vida que as mulheres têm em Cabo Verde. Ser aquela mulher submissa, como costuma dizer a minha mãe que tem de servir os homens na cama e na cozinha (risos)” (Margarida, 23 anos).¹⁷⁷

Múltiplas investigações (Mills, 1997; Constable, 1999; Kelsky, 1999; Fenton, 2005; Trovão e Ramalho, 2010; Fortes, 2011) têm salientado que em vários casos e em determinados momentos a saída do contexto social e cultural de origem é vivida como uma empresa individualizante e que seguir o projeto de individuação não ocorre sem gerar conflitos com a família e os grupos étnicos de pertença (Fenton, 2005).

A narrativa da Margarida coloca-nos perante a vivência deste processo que poderemos na esteira de Fenton (2005) designar como um processo de individuação:

“...o prosseguimento de um percurso individual ou pessoal de autoprogessão é um objetivo de vida individualista e, em última análise, contrário à ideia de solidariedade familiar ou mesmo solidariedade étnica” (Fenton, 2005: 155).

Tal processo de individuação está intimamente ligado ao facto de que a vivência num outro contexto sociocultural resultar também em narrativas e práticas de contestação e posicionamento contra os domínios de género, de geração, por exemplo, dos locais de origem.

O fato de as mulheres com quem tenho vindo a trabalhar posicionarem-se contra a possibilidade de repetir o mesmo padrão de relações de género e procurarem libertar-se das amarras do grupo de origem, corrobora a tese de que as mulheres estudantes não querem ser as guardiãs da cultura de origem, no que toca às *atitudes tradicionais* das relações de género (Mills, 1997; Constable, 1999; Kelsky, 1999).

¹⁷⁷ No 3ºano de Licenciatura em Farmácia, Margarida é filha única por parte da mãe, mas tem quatro irmãos por parte do pai. Diz-se muito mimada pela mãe, mas que, apesar de sentir muito a falta da mãe, porque sempre foram muito amigas, a melhor coisa que lhe aconteceu foi ter vindo para Portugal, porque se soltou da “barra de saia da mãe”. Tem uma relação de três anos com D. e há um ano, partilham casa, com mais três amigos cabo-verdianos. Antes de iniciar esta relação, teve um namorado Português, mas não durou muito tempo porque ele era “muito melga” e ciumento. Vê algumas semelhanças entre os homens cabo-verdianos e homens portugueses, no facto de serem muito mimados e estarem sempre dependentes das suas mães, mas considera que os Portugueses são mais carinhosos do que os Cabo-verdianos, que passam a vida “a olhar para o lado a ver se conseguem engatar outra mulher”.

As jovens mulheres resistem já que a saída coloca-lhes perante um calendário feminino (Segalen, 1999) que se distancia das expectativas do grupo de pertença e, conforme já frisado, procuram não repetir o calendário feminino das suas mães.

Os seus projetos de vida marcados por uma descontinuidade geracional traduzem-se num calendário em que a formação de família é passada para um segundo plano e onde a carreira profissional é uma meta importante, bem como a vivência de uma liberdade sexual e amorosa e o afastamento (mediado) do grupo étnico de pertença (Trovão e Ramalho, 2010; Trovão, 2010; Fortes, 2011).

Esse calendário feminino nem sempre está em sintonia com os projetos de vida dos seus namorados, em particular dos “homens cabo-verdianos”, na medida em que as mulheres queixam que os homens procuram nas suas namoradas, os mesmos comportamentos de “mulher” das suas mães.

Desta forma, os namorados, acusados pelas mulheres de não quererem mudar, não veem com bons olhos o calendário feminino idealizado e criado pelas suas namoradas.

“O meu ex-namorado costumava dizer-me que as cabo-verdianas, estudantes, quando vêm para Portugal tornam-se todas europeias pelo facto de atrasar a construção da minha própria família, de só pensar em ter a minha família a partir dos trinta anos, de investir muito na minha formação. As imagens que os jovens homens têm das suas mães é aquela imagem de uma pessoa que abdica de tudo em prol da família e a imagem que eles encontram nas suas namoradas é de uma mulher que projeta as suas vidas profissionais e depois pensam na família. Eles têm uma imagem diferente das mulheres, que é a imagem mais próxima de mãe.” (Ana, 28 anos).

Para as jovens mulheres, a resistência dos seus namorados deve-se ao facto de procurarem reproduzir os padrões das relações de género de uma sociedade machista e patriarcal, onde o homem (o pai) exerce domínio sobre a sua mulher.

“Lá em casa o meu pai gosta de sentir que ele é que é o ôme (homem). Ele acha que o homem é que tem de ser o chefe da família (...) Ele gosta de ter controlo de tudo, das nossas entradas, das nossas saídas, do que é que fazemos com o dinheiro, e mesmo o dinheiro para casa que ele dá à minha mãe, gosta de saber como é que ela o

gasta. Ele não gosta que a minha mãe saia sozinha porque uma mulher casada não pode, se calhar se fosse um homem podia.” (Maria, 24 anos).

“Têm de mostrar que são superiores à mulher, que eles é que são os machos...lembro-me que no meu grupo de amigos, em Cabo verde, ainda antes de eu vir para Lisboa, havia um casal e o rapaz era daqueles que não se importava de demonstrar o quanto gostava da namorada e ele era muito gozado pelos amigos, mesmo pelos pais dele, recriminavam-no por ter este comportamento.” (Carla, 32 anos).

Conforme anteriormente referenciado, esta construção de si em viagem que as coloca em conflito com os namorados faz-se a partir do encontro com outros modelos de relações de género e, por conseguinte, é importante colocar toda a produção imagética dentro das relações interétnicas manejadas entre cabo-verdianos e outros grupos étnicos, por exemplo, Portugueses ou os chamados nórdicos.

“Quando vais à casa de um casal africano e estão numa festa é difícil perceberes quais são os casados, ou seja, há menos demonstração pública de afetos, de ligação (...) Os homens tentam manter este literal afastamento e, se fores a casa de um casal europeu, é mais fácil porque há mais interação entre eles, são mais demonstrativos. E não quero viver neste afastamento e o problema é isso (risos), mas como costumam dizer, nem sempre encontramos aquilo que queremos, tentamos encontrar o melhor dentro daquilo que há” (Ana, 28 anos).

“Olha, eu tive um namorado Português que era um príncipe e tratava-me como uma princesa. Os Portugueses sabem o que é ter uma namorada e como a respeitar, como fazê-la se sentir mulher, porque a valoriza. Não têm medo de mostrar ao mundo que têm um compromisso, porque eles vivem o compromisso. Não pensam como os cabo-verdianos que te escondem porque estão sempre a olhar para o lado, a tentar ver se conseguem engatar outra mulher...eu só deixei o meu namorado Português porque ele era muito melga, mas, se pudesse juntar algumas coisas dos cabo-verdianos com as boas qualidades dos homens portugueses, teria um homem perfeito. Ter a pegada do Cabo-verdiano e a meiguice do português (risos)” (Margarida, 23 anos).

“A diferença é ggggggggggggrande, há um abismo entre os dois, primeiro de tudo, o meu marido respeita-me, ele ajuda-me em casa, não existe aquela divisão de que eu tenho de fazer tudo em casa, se eu tiver a lavar pratos, ele limpa o chão, tira fraldas ao M ou dá-lhe leite. Enquanto o pai do meu outro filho, acho que ele nunca o pôs ao colo, aliás, ele nunca me respeitou porque, quando ainda andávamos, ele engravidou uma amiga minha; por isso ele deixou-me com traumas de homens cabo-verdianos.” (Fátima, 28 anos).

As narrativas de Margarida, Ana e Fátima mostram-nos que, para as mulheres cabo-verdianas, a relação com um português, por exemplo, aproxima-se do ideal de relação que sonham viver com um homem cabo-verdiano. Para essas jovens mulheres, as portuguesas têm sorte em ter um homem que as valoriza, capaz de demonstrações públicas de afeto, companheiro e comprometido.

Contudo, esta valorização positiva da relação amorosa com o “homem português” ou “nórdico” deve ser também analisada a partir da questão da solidariedade, sobretudo, étnica.

“Porque terminei com ele? Não te sei explicar bem, mas acho que quando chegamos aqui, pensamos em viver a nossa sexualidade, ter experiências sexuais, mas, no fundo, pensamos sempre no nosso homem cabo-verdiano. Sei lá, a nossa relação começou a tornar-se mais séria e como já te tinha dito, ele era muito melga, e eu comecei a ponderar muita coisa, por exemplo, no que as pessoas em Cabo Verde iriam dizer se eu ficasse aqui a viver ou se ele fosse comigo para Cabo Verde e depois tem aquela coisa de reclamarmos do nosso homem cabo-verdiano, mas no fundo eles são especiais (risos)” (Margarida, 23 anos).

“ (os homens) têm aquela coisa de posseção/possessivo e depois não te esqueças que os homens africanos têm aquela coisa de terem a virilidade à tona (risos)...se tivermos relacionamentos com outros homens (brancos), eles acham que isso pode pôr em causa a sua masculinidade, principalmente porque existe aquela teoria de que os homens brancos são menos eficazes que os pretos, então acham que, de certa forma, é trair a sua masculinidade, eles é que têm aquele *power* todo, acham que não podemos virar-lhes as costas para irmos relacionar com outros (brancos), acham que isso é traição porque eles é que são os bons.” (Ana, 28 anos).

Durante a minha pesquisa em Portugal, mantive várias conversas sobre a questão das relações amorosas interétnicas e pude constatar que a questão não é pacífica e que é motivo de fortes conflitos no grupo étnico cabo-verdiano. No caso das conversas sobre a possibilidade de as mulheres se relacionarem de forma “mais séria” com os portugueses ou homens de outras nacionalidades, o posicionamento dominante é de que, apesar de estes estarem mais próximos do ideal de homem, não consideram tal possibilidade como realizável.

“Achas?! Lembro-me de um dia ter chegado no apartamento onde moramos, com um amigo Português, que foi lá casa, só para conhecer, para saber onde eu vivia e, quando ele saiu, todos me perguntaram se eu tinha vindo para Portugal para arranjar um mandrong¹⁷⁸. Um dos rapazes meio a brincar e meio a sério, disse que ia ligar aos meus pais em Cabo Verde para lhes dizer que eu andava com um mandrong. Os meus colegas tinham sido super simpáticos com o meu amigo português e achei estranha a reação deles perante a possibilidade de eu namorar com ele, mas depois comecei a perceber que a regra é: podem até ser amigos, podes até ter um caso com eles (os homens portugueses), mas não podem ser um casal com um relacionamento sério”(Patrícia, 30 anos).

“O pá vamos ser sinceras, mesmo quando namoras um branco, sentes falta da pegada do cabo-verdiano, eles sabem impor-se, os Portugueses, às vezes, tornam-se muito melgas, estão sempre amorzinho para aqui amorzinho para ali...o cabo-verdiano, apesar de ser diferente do português nessa coisa de carinho, sabe mostrar-te o que é um homem. Claro que há essa curiosidade, de termos um relacionamento com um homem branco, vemos isso pela paixão que criamos com alguns atores das novelas, por exemplo, aquela ideia que nos incutiram do príncipe branco no seu cavalo branco, temos essa fantasia de sermos adoradas e desejadas por um homem branco. Mas, depois de ter experimentado aquela fruta (risos), prefiro o meu homem cabo-verdiano, dá trabalho, mas também compensa com prazer” (Carolina, 27 anos)¹⁷⁹.

¹⁷⁸ “Bo bai bo traze um mandrong!?”, “foste e trouxeste um estrangeiro!?”, costuma-se dizer a alguém do grupo, que mantém relações de amizade ou de namoro com um branco, particularmente um português.

¹⁷⁹ Chegou a Portugal em 2002 para fazer uma licenciatura em Química. Bolseira do Governo, decide conciliar os estudos com o trabalho. Já trabalhou num *call-center*, num supermercado, mas, actualmente, trabalha numa loja de roupa. Considera que o trabalho é a uma forma de não ter de pedir

Por conseguinte, é possível argumentar que, apesar de criarem um calendário feminino onde as prioridades, em termos de pertenças clássicas de género, podem ser reformuladas com vista a uma maior autonomia, deve-se considerar que o sucesso desse calendário depende, em muito, da criação de laços de pertença com o grupo, da lealdade para com o grupo. As experiências de vida em Portugal, partilhadas aqui, permitem constatar que as jovens mulheres desenvolvem estratégias (agencialidade) para construírem os seus projetos biográficos que, em determinadas situações, se traduzem no afastamento grupal (Bastos, 2000).

Mas por outro lado, veem-se também dentro de uma teia de relações em que o grupo é uma das garantias importantes para a segurança ontológica (Giddens, 1997, 2000), isto é, apesar de as mulheres viverem a experiência de saída como uma empresa individualizante (Fenton, 2005), ela é construída dentro do quadro de relações seguras e de solidariedade, capaz de facilitar-lhes alguns recursos indispensáveis para a vida em Portugal.

Por conseguinte, a questão da solidariedade étnica é central na medida em que “É tão difícil e fatigante ser si mesmo: como se poderia imaginar que isso fosse possível sem pelo menos alguns suportes institucionais, impondo-se com toda a evidência, carregados duma longa memória histórica, fixando uma parte da personalidade?” (Kaufmann, 2005: 227).

ajuda à mãe, para complementar a bolsa. O que a mãe ganha, como *Rabidante*, tem de ser agora canalizado para a educação dos outros 3 irmãos. Desde os 5 anos, quando a mãe se separou do pai, mantém pouco contacto com o pai. Considera que seu verdadeiro pai é o avô. Quando chegou a Portugal começou a namorar com um colega Moçambicano, mas “era apenas uma curte”, depois teve um relacionamento mais sério com um outro colega, de trabalho, Português. A relação durou quase 1 e meio, mas decidiu que não tinham muita coisa em comum. Namora com um cabo-verdiano, Badiu, mas ainda não assume que é um relacionamento sério. Considera-se uma pessoa do mundo porque, desde que chegou a Portugal que se dá com pessoas de todas as nacionalidades que conheceu. Inclusive por causa das amigas que vai fazendo já teve oportunidade de conhecer alguns países: França, Espanha, Portugal e Luxemburgo.

5.2.4. “Se tivermos relacionamentos com brancos, eles acham que isso pode pôr em causa a sua masculinidade”: o lugar do corpo nas relações de género e interétnicas em Portugal¹⁸⁰.

Conforme anteriormente referenciado, a discussão sobre o envolvimento sexual e amoroso interétnico é recorrente entre os estudantes cabo-verdianos em Portugal (Trovão e Ramalho, 2010; Fortes, 2011).

Acrescida à questão de género, esse envolvimento traduz a necessidade de uma reflexão sobre a valorização dos capitais físicos, o corpo negro e o corpo branco, como telas de inscrição dinâmica das relações interétnicas no Portugal pós-colonial (Fortes, 2013c).

No contexto pós-colonial Português, conforme vários autores (Vale de Almeida, 2004, 2006; Mata 2006; Sanches, 2006; Fortes, 2013c), o corpo negro pode ser pensado a partir dos projetos de visibilidade positiva dos negros, sobretudo, dos imigrantes, dentro do espaço público português, decorrente de um contexto histórico que insiste em colocar os imigrantes africanos à margem do espaço público de participação e que (re) produz sobre eles discursos, imagens e representações negativas.

Presentes e ausentes a todos os níveis (cultural, política, social, económica), esses africanos permitem refletir sobre um quadro colonial que se construiu sobre discursos de uma nação pluricontinental e multirracial que desenvolveu um projeto colonial *excecional*, criando um *modo português de estar do mundo* (Castelo, 1998).

Quando percorremos estes discursos no contexto pós-colonial, notamos que há uma insistência discursiva (de um passado excecional), no sentido em que Portugal assenta o seu projeto pós-colonial na relação com os africanos que chegam a Portugal e com os países ex-colonizados, a partir de um mundo lusófono (Vale de Almeida, 2006) iniciado com a expansão portuguesa.

Estes discursos, no quotidiano, são facilmente desmontáveis e contrariados:

¹⁸⁰ Partes do texto resultam de trabalhos e reflexões que tenho vindo a desenvolver sobre corpo e género, como afirmação cultural e política, sobretudo no contexto das relações interétnicas e intersexuais e de género. Ver Fortes (2013c) e Fortes e Rainho (2013).

“Quando os Africanos pós-coloniais migram para Portugal, migram para ocupar posições de classe que lhes retiram toda e qualquer mais-valia enquanto exóticos localizados. Ocupam agora as margens do centro, nas relações de produção, como na geografia social” (Vale de Almeida, 2006:364).

Se no contexto colonial foram construídas imagens sobre o corpo negro que remetiam para as representações dos negros (mulheres e homens) com os seus corpos nus, incivilizados e selvagens, e Portugal, apoiando-se nestas, procurou legitimar o seu projeto colonial (Carvalho, 2008), no contexto pós-colonial, regista-se uma continuidade das representações vinculadas sobre mulheres e homens negros.

Mas é importante pontuar que, hoje, o corpo negro é um marcador identitário fundamental que anima as relações interétnicas a partir de múltiplas estratégias desencadeadas por parte dos africanos, de reapropriação positiva destes corpos, outrora *negativizados* (Fortes, 2013c). Corpos masculinos e corpos femininos altamente desejados e capitalizados.

“... O corpo negro feminino, enquanto corpo desejado, pelo seu exotismo e sensualidade e o corpo negro masculino que carrega também com ele o mito de que os homens negros são mais ‘dotados’ e que, por isso, ‘levam vantagem no sexo.’”¹⁸¹ (Fortes, 2013c: 240).

O corpo negro que não se fica apenas pelo seu capital físico, produz também, enquanto capital simbólico e lugar de agencialidade (Shilling, 1991; Featherstone e Turner, 1995; Reicher e Koo, 2004), significados sociais, garantindo uma participação política na reconstrução de novos lugares para os dominantes e dominados (Almeida, 2004; 2006; Mata, 2006; Ferreira, 2007), tornando positiva a presença dos negros na arena das relações com brancos, portugueses.

Isto é, estamos em presença de mecanismos de incorporação e excorporação (Ferreira, 2007) em que o corpo negro serve de mediador para a heterogeneização dos corpos nos espaços públicos portugueses, na medida em que temos vindo a assistir a práticas de visibilidade pública de corpos brancos, que tendem a excluir os corpos negros, criando uma paisagem corporal tendencialmente homogénea, (Mata, 2006).

¹⁸¹ Como defende Fortes, num artigo publicado no número 4 da revista AFRO em maio de 2008.

Essa duplicidade do papel do corpo também é visível nas relações interétnicas manejadas pelos estudantes cabo-verdianos em Portugal. Tanto homens como mulheres não escondem a capitalização que fazem dos seus corpos.

“Eu vejo como eles olham para mim. E claro que nessas alturas nos sentimos especiais, desejadas. Tenho um amigo, Português, que diz que tem essa ideia de se envolver com uma negra para comprovar essa ideia de que nós somos quentes e fogosas. Que temos o sexo à flor da pele. Ele diz isso meio a brincar, mas no fundo fala a sério, porque sempre que estamos juntos o tema do sexo com africanos vem à baila” (*Miriam, 26 anos*)¹⁸².

“Claro que existem esses jogos com os homens portugueses, às vezes dá vontade de rir, porque notas que eles ficam sem jeito quando falamos da questão sexual, porque vê-se que eles têm essa fantasia mas não são tão atrevidos como os africanos, para avançarem. Mas eu já tive uma relação com um branco e claro que ele gostava do meu corpo, dizia que o meu corpo falava, (risos), que o corpo das brancas não tem expressividade” (*Marlene, 29 anos*).¹⁸³

“É aquela coisa de conquistares um branco, acho que todos nós em algum momento imaginamos a possibilidade de estarmos com um branco, parece uma

¹⁸² Chegou a Portugal em 2001, para estudar Contabilidade e Administração. Bolseira do Governo. Considera que a sua família é muito pobre, mas tem muito orgulho da mãe que tem, porque apesar de ter tido 5 filhos cada um com um pai, nunca baixou a cabeça e sempre fez tudo pelos filhos. Prefere não falar do homem que a “colocou no mundo” e, para ela, a referência de pai é o avô, que, mesmo tendo tentado que a mãe fizesse aborto, quando soube que ela tinha ficado grávida, optou por apoiar a mãe e hoje é o seu herói. Nunca teve nenhum relacionamento sexual e/amoroso com um Português, mas tem uma certa curiosidade e entre risos, desabafa que antes de sair de Portugal vai tentar ter essa experiência. Namora há 3 anos, com um cabo-verdiano, mas que nasceu em Portugal. Pretende voltar para Cabo Verde, mas o namorado já lhe disse que ela tem de optar ou por ficar com ele ou por voltar a Cabo Verde. Considera que voltar nem sequer será uma opção, será a concretização de um sonho, para ajudar a sua mãe que leva uma vida sacrificada, por isso acha que, mais cedo ou mais tarde, vai terminar o namoro.

¹⁸³ No último ano do Mestrado em direito. Chegou a Portugal em 2000, com um Bolsa do Governo, que mal dava para pagar as despesas. Passou por dificuldades de dinheiro, mas nunca quis dar o braço a torcer e dar ouvidos à mãe para que voltasse e estudasse em Cabo Verde. Desde que chegou, concilia trabalhos com estudo e não se arrepende, pois isso fez dela uma mulher. Já teve um relacionamento amoroso com um colega de turma, Português, que durou 3 anos. Diz que foi amor à primeira vista, que, quando chegou, no primeiro dia de aulas cruzaram olhares e a partir dali foi uma grande paixão. Terminaram o relacionamento porque ela se apaixonou por um rapaz cabo-verdiano e porque a relação com o Português começou a sofrer interferências da família do rapaz, mas continuam amigos e de vez em quando ele tenta reconciliar. Esta a ponderar aceitar a proposta do namorado, para partilharem casa, mas tem medo que este esteja a querer montar casa e família para fazer dela a sua mulher, como os homens cabo-verdianos fazem com as suas mulheres.

conquista, a satisfação plena da nossa feminilidade. Como se o branco fosse um ser inalcançável, desafiador, um teste para a nossa plena vivência enquanto mulheres, mas eu não troco o meu sampadjudu por um português.” (Liliana, 25 anos)¹⁸⁴.

Deste modo, quando as mulheres afirmam-se impossibilitadas de terem relações amorosas com homens “brancos”, há claramente um controlo grupal sobre os seus corpos e existe, por parte das mulheres, uma entrega ao grupo a partir da salvaguarda dos seus capitais eróticos que, por conseguinte, devem ser partilhados apenas com os “homens cabo-verdianos”.

Estamos, assim, perante uma arena de competições identitárias que exige lealdades e alianças, para que o grupo não seja objeto de críticas por parte dos Outros. O grupo deve-se orgulhosamente salvaguardar-se a partir do controlo dos seus capitais eróticos e de situações que possam significar desonra e vergonha (Sheff, 1994).

Não será exagerado afirmar que os corpos femininos estão sujeitos a um controlo maior, se considerarmos que a fidelidade corporal ao grupo é uma garantia central da segurança ontológica anteriormente referenciado, na medida em que:

“A cultura de fechamento entre cabo-verdianos, que exige uma interdependência e um ensimesmamento, tem normas de convivência intergrupal que devem ser acatadas, sob pena de serem excluídos.” (Fortes, 2011:270).

Podemos então considerar que os membros do grupo, particularmente as mulheres, devem seguir um código moral e sexual marcado por paradoxos, considerando que tanto em Cabo Verde como nos contextos migratórios, os cabo-verdianos não se inibem em exhibir os seus capitais físicos e eróticos, mas que, por outro lado, existe um grande controlo na exposição pública da sua sexualidade e dos afetos.

¹⁸⁴ Chegou a Portugal em 2002. Bolseira da Câmara. Filha de uma cabeleireira e de um condutor de uma empresa de transportes, orgulha-se dos pais, porque, apesar de serem pobres, sempre viveram um para o outro e conseguiram criar um lar harmonioso, “coisa rara em Cabo Verde”, diz ela. E é por isso que considera que tem um relacionamento também raro, porque dura há 10 anos. Conheceu o namorado ainda no liceu e vieram juntos para Portugal, para fazerem a mesma licenciatura. Considera que tem uma vida amorosa estável e que não vê no namorado as características típicas de um homem cabo-verdiano, machista. Já tiveram alguns problemas pelo meio, sobretudo por causa de algumas situações conflituosas, com colegas portuguesas, que tentaram meter-se no meio dela e do namorado, porque conforme diz “as brancas não podem ver um preto gostoso, que ficam logo malucas”.

De acordo com Bastos (2000), as arenas de competições identitárias, fazem-se, sobretudo, com duas possibilidades; por um lado, há a hipótese de o grupo ser esmagado identitariamente pelo grupo com quem mantém esta competição, o que se traduziria em vergonha e orgulho ferido; por outro lado, de forma inversa, o grupo ser capaz de estilhaçar o seu adversário.

Assim como acontece do lado das mulheres que se consideram como “mais sensuais, quentes e fogosas” do que as mulheres portuguesas, do lado dos homens cabo-verdianos, esta competição identitária também se faz pela exibição e exacerbação dos seus capitais eróticos, sob o argumento de que há uma comparação entre a performance física, erótica, sexual dos homens cabo-verdianos, africanos e negros, e da performance dos homens brancos.

Conforme tenho vindo a argumentar, a saída de Cabo Verde tem sido vivida por essas jovens mulheres, como forma de se tornarem mulheres, de construção de pessoa, dentro de um contexto de libertação, mas também de reciprocidade e solidariedade grupal, ambos garantidos pela pertença a um grupo étnico.

A saída é vivida como facilitador da construção da sua identidade de género, a partir da evidência de ganhos e conquistas alcançados e que se traduzem no corte umbilical: de filha dependente a mulher adulta e independente, capaz de decidir e de gerir a sua vida, longe do controlo parental e familiar e sem a presença dos demais membros familiares e de outras pessoas que faziam parte do circuito das suas relações, sobretudo, de controlo (Fortes, 2011).

Se há está exaltação positiva da saída, como vivem estas mulheres a possibilidade de regresso a Cabo Verde?

5.2.5. “Regressar é regredir”: o lugar do retorno nos projetos de vida das jovens estudantes cabo-verdianas em Portugal.

A partir de narrativas biográficas destas jovens mulheres, importa problematizar a questão do retorno, com triplo objetivo:

a) Analisar o “lugar” do retorno ao país de origem, na ciência das migrações, procurando evidenciar a fraca atenção que este tem merecido;

b) Problematizar a relação que os cabo-verdianos mantêm com o seu país de origem, como lugar para onde se quer retornar;

c) O papel do país enquanto um dos elos ativos e fundamentais para a sustentabilidade da diáspora, cabo-verdiana, nesse caso.

Mais concretamente, importa refletir sobre as ansiedades e os medos do possível retorno a Cabo Verde, vivido como possibilidade de uma regressão nos ganhos identitários (de género, neste caso) que essas mulheres dizem ter adquirido com a saída de Cabo Verde, visto de longe como um lugar encarcerante¹⁸⁵ para práticas de relações de género mais próximas do idealizado por essas mulheres.

Desde logo, deve-se notar que existem conflitos entre a vontade de adiar o regresso a “casa” e o desejo e a necessidade de tornar visível, no país de origem, esses mesmos ganhos e ter o reconhecimento social por parte daqueles que ficaram no país.

O conflito entre a pressão grupal para o regresso, ancorando em argumentos de “amor à pátria”, “ajuda no desenvolvimento do país” e a construção da pessoa mulher estudante cabo-verdiana, vivida durante a experiência de vida fora, como sendo mais liberta das obrigações e expectativas do grupo.

Antes de avançarmos com a análise destes conflitos, importa referenciar o lugar que o retorno e o país de origem têm merecido por parte da ciência migratória (Sayad, 1998, 2000).

Com efeito, a ciência da migração, conforme Sayad (1998, 2000) a conceptualiza, tem dado mais atenção à imigração, considerando ser uma ciência maior, tendo ficado a ciência da emigração relegada para o segundo plano, tornando-se uma ciência menor.

As razões para esta hierarquização interna prendem-se, segundo Sayad (1998, 2000), com o facto de os olhares terem-se centrado no país de destino, desconsiderando a importância do país de origem como ponto central do tornar-se e viver-se enquanto migrante, de viver-se num ambiente onde os outros, com quem se mantem relações, são emigrantes.

Mais importante ainda, a ciência da migração tem menosprezado o lugar e o papel do país de origem como elo de ligação entre os outros nós da diáspora e lugar organizador das práticas do transnacionalismo. Trata-se também de considerar os

¹⁸⁵ Expressão emprestada a Arjun Appadurai (2004)

impactos que a migração de uns tem na vida de outros que também são migrantes e na vida daqueles que ficaram na terra de origem, e de contemplar a migração não como uma rutura dos laços com a terra de origem, mas como um momento de (re) fortalecimento¹⁸⁶.

Segundo Sayad a migração é feita de contradições inerentes e experienciadas pelos migrantes e os traços distintivos e definidores resultam na vivência contraditória de se querer manter-se como imigrante, vivendo essa experiência enquanto *definitiva*, por um lado, e de tentar-se afastar desta condição, atribuindo a esta experiência o caráter de *provisório*, neste último caso investindo no projeto de retorno (Sayad, 1998, 2000).

Esta contradição não é apenas subjetiva, vivida apenas pelo sujeito (i/e) migrante; pelo contrário, é intersubjetiva e coletiva, pelo que (Sayad 1998) fala numa *ilusão coletiva* partilhada entre o próprio migrante, a sociedade de origem e a sociedade de acolhimento.

Esta *ilusão coletiva* (Sayad, 1998), ou o “*ethos do retorno*” (Carling, 2002), não nega o retorno, mas tem interesses em mantê-lo afastado da possibilidade de ser concretizado e, ao mesmo tempo, o valoriza a partir do argumento de que não se pode cortar os laços com o país de origem para onde um dia se espera regressar. Assim, ela deve ser considerada como uma das razões centrais para a vivência neste ambiente migratório quotidiano.

Questionar sobre as razões que levam a esta *ilusão coletiva* implica analisar as relações criadas entre o sujeito que saiu, a sua sociedade de origem e a sociedade que o acolhe e o papel que estes desempenham na criação e manutenção desta ilusão.

A sociedade de origem participa na manutenção desta ideia de um projeto provisório para não permitir a rutura do *seu filho* com a pátria e por não ser do interesse daqueles que ficam, o corte com a possibilidade de saírem.

Isto é, o retorno tão aguardado do familiar emigrado poderia significar o fim do projeto migratório para os outros, para aqueles que ficaram e querem também um dia

¹⁸⁶ Trabalhar a partir do país de origem e dos seus múltiplos papéis na experiência migratória tem de ser mais incentivado na medida em que permite a introdução de um debate mais aprofundado sobre o retorno e como ele é vivido de forma subjetiva e grupal, salientando as funções simbólicas e estruturais do retorno, considerando que permite dar sustentabilidade e continuidade nos projetos e processos migratórios (Sayad, 1998, 2000; Fazito, 2010).

partir. O interesse não é apenas o reencontro, no país de origem, mas facilitar a possibilidade de encontros na sociedade de acolhimento.

Do lado da sociedade de acolhimento existe uma resistência em aceitá-los como uma *presença permanente*, não porque de facto se espera que no geral voltem aos seus países de origem mas porque reconhecê-los para além de meros imigrantes implicaria reconhecê-los também nos seus direitos (Sayad, 1998).

A partilha e o cultivo dessa ilusão coletiva são razões suficientes para que a migração mereça ser analisada como um sistema, que quebra com outras ilusões e expectativas introduzidas pelas produções clássicas, de que a migração é um facto temporário, que serve como resposta a contextos de vida concretos.

Não se trata de afirmar que não existe um desejo e até um cálculo prévio de que o tempo de duração desta experiência seja o quanto baste. Porém, é possível defender e sustentar a hipótese de que é por ter alguma consciência, dada sobretudo pela experiência migratória dos outros, que o potencial migrante sabe que este tempo migratório não se cumpre, em conformidade apenas com os seus desejos¹⁸⁷.

Nas palavras de Sayad:

“A ideia do retorno está intrinsecamente circunscrita à denominação e à ideia de emigração e imigração. Não existe imigração em um lugar sem que tenha havido emigração a partir de outro lugar; não existe presença em qualquer lugar que não tenha a contrapartida de uma ausência alhures” (Sayad, 2000:11).

Embora não se tenham colocado enquanto e/imigrantes, as contribuições de Sayad (2000) são centrais para analisarmos os medos e as angústias experienciados com a ideia do retorno entre as mulheres estudantes em Portugal.

Se o projeto para a saída não é construído num vazio social e se ele não é vivido apenas como uma experiência individual, o retorno também não pode ser isolado e analisado apenas como uma vontade individual. Este é o argumento base que deve ser usado para analisar os significados subjetivos e coletivos do retorno e que dão conta das ambiguidades de todo o projeto migratório.

¹⁸⁷ Se no início, na fase em que ainda se constrói o projeto migratório se contemplasse a ideia de que este é um projeto a cumprir num tempo determinado, seria superficial considerar que esta é uma ideia ingénua. Estamos, então, perante uma necessidade subjetiva e coletiva para que o próprio projeto se efetive.

Avaliar o significado do retorno para os cabo-verdianos também implica salientar a importância social e coletiva da saída, não evocando apenas o destino das ilhas esquecidas pela chuva, como a literatura clássica da migração cabo-verdiana defendia (Carreira, 1983). Implica trabalhar a saída como uma das partes de um *ethos* coletivo (Carling, 2002) participando no desenvolvimento de uma cultura migratória.

A presença da migração enquanto elemento constituinte de todo o processo de formação da nação cabo-verdiana obriga-nos a ultrapassar estas leituras mais clássicas e meramente económicas da migração cabo-verdiana, na medida em que os efeitos da migração secular se tornam visíveis no desenvolvimento de uma cultura migratória que levou à formação de comunidades cabo-verdianas espalhadas pelo mundo.

“At this stage of the migration process, it is therefore more appropriate to speak of an ‘ethos of return’ than of a myth or an illusion. In short, return is an integral part of the typical migration project that potential migrants consider. This was evident through the way in which people talking about emigration tended to focus on coming back to Cape Verde for shorter or longer periods” (Carling, 2002:6).

Do ponto de vista identitário, a saída, significando uma mobilidade espacial e social, provoca uma reestruturação e redefinição das relações entre aqueles que partiram e aqueles que ficaram e com o próprio país de origem (Dias, 2000a, 2000b; Akesson, 2004, 2009; Trajano Filho, 2005; Góis, 2006; Carling e Batalha, 2008; Drotbohm, 2009; Évora, 2010).

A relação daquele que fica com aquele que consegue sair é geralmente ambígua: um misto de inveja, admiração, respeito, mas também de expectativas, porque quem sai tem obrigações para com aqueles que ficam. Se estas obrigações não forem satisfeitas pelos migrantes, estes passam a ser vistos, sobretudo nos discursos, como “traidores” da família e da pátria (Dias, 2000b; Fortes 2005; Trajano Filho, 2005; Akesson, 2008; Évora, 2010).

Esses conflitos podem surgir ainda antes da concretização da migração, durante a estadia em Portugal e sempre que os regressam a casa para período de férias e, por fim, quando o regresso definitivo é perspectivado.

Assim, pode-se constatar que o desejo de não regressar a Cabo Verde é algo que não deve ser verbalizado e, em muitas situações, é recebido com estranheza pelos

outros, porque deve ser sempre desejado. Inclusive, o que se espera é que a preparação para o retorno seja iniciada logo após a chegada ao país de destino, para que nada possa atropelar o projeto migratório cuja concretização acontece com *a volta do filho próspero* (Dias, 2000b).

Conforme anteriormente frisado, os antagonismos do retorno mostram que, ao mesmo tempo, o não retorno tem como positivo a possibilidade de alimentar o projeto migratório daqueles que ainda não saíram, para além de serem exigidas explicações aos emigrantes que adiam o retorno.

Nesta medida, não se pode analisar a migração cabo-verdiana sem se considerar a questão da manutenção das relações com o país e que está intimamente ligada às ambiguidades do retorno. Esta interdependência justifica-se pelo facto de que a sustentabilidade do projeto migratório tem de ser garantida pela alimentação do desejo migratório e os emigrantes têm este papel de alimentadores. Conforme anteriormente referenciado, é o exemplo da importância das remessas dos imigrantes cabo-verdianos, tanto para as famílias dos emigrantes, como as suas contribuições para o desenvolvimento socioeconómico do país (Akesson, 2009).

O que se propõe aqui é que os cabo-verdianos desejam sempre regressar um dia a Cabo Verde e aqueles que ficam mantêm este desejo de os rever. Por outro lado, sobretudo do ponto de vista emocional, é necessário viver com esta esperança do reencontro; tanto do lado daqueles que ficam, como daqueles que estão *na stranger*, há um interesse em manter está *ilusão coletiva* (Sayad, 1998, 2000) ou *ethos coletivo* (Carling, 2002) de que o encontro acontecerá em Cabo Verde.

A proposta é de que aqueles que partem, voltem quando o projeto migratório coletivo for satisfeito, isto é, que estes sejam capazes de não quebrar o círculo migratório, fazendo com que outras pessoas entrem no círculo, isto é ajudando outros a emigrarem. Mas mesmo que para muitos não exista esta possibilidade ou desejo de emigrar (Carling, 2001) é importante que estes façam parte deste *ethos coletivo*. Assim se entende as razões para considerar que Cabo Verde também faz parte dessa diáspora, como um dos nós centrais (Évora, 2010).

No caso das estudantes cabo-verdianas em Portugal, tenho vindo a trabalhar com a hipótese de que, apesar de o retorno ser adiado, estas vivem a possibilidade do

retorno de uma forma mais presente do que as outras mulheres, se considerarmos que não consideram a sua saída de Cabo Verde como um projeto migratório.

Mostram ter maiores *certezas* de que a saída do país é mais provisório do que aqueles que saem enquanto *emigrantes*, pelo que o adiamento do regresso não se justifica pelo facto de o coletivo ter interesse em que se mantenham lá (*na stranger*), mas porque estas vivem a saída como um projeto de autonomização pessoal e vivem o medo do regresso com a possibilidade de regressão nos ganhos identitários alcançados.

Este aspeto merece uma atenção particular para a análise comparativa entre as mulheres que emigraram em busca de melhores condições económicas de vida para si e para a família e entre as jovens estudantes que saíram à procura de capitais académicos. Um ponto central é que é possível identificar as diferenças de expectativas entre estas mulheres; o que o país espera delas é diferente e este aspeto diferencia todos os seus percursos migratórios e, por conseguinte, a ideia do retorno.

No geral, pode-se afirmar que os ganhos com a saída das mulheres trabalhadoras são sentidos ainda durante as suas vidas na *stranger* porque, a partir deste espaço, conseguem satisfazer os itens que estiveram na base do seu projeto migratório, visto que os significados sociais e culturais de emigrar estão fortemente ancorados em argumentos económicos; aqueles que emigram fazem-no com base em motivações económicas e participam, por esta via, na melhoria das condições de vida das suas famílias quer em Cabo Verde, como nos outros nós da diáspora cabo-verdiana (Dias 2000b; Grassi e Évora, 2007; Lobo, 2012).

Do lado das mulheres que saíram para estudar, os itens e as motivações que estiveram na base dos seus projetos mostram que há uma necessidade do retorno para que possam, de facto, justificar a saída.

O que quero aqui afirmar é que estas mulheres só conseguem, de facto, exibir os seus ganhos se voltarem, sobretudo, porque enquanto possuidoras de estudos superiores, de terem escola, elas representam uma parte importante do projeto nacional de desenvolvimento dos seus recursos humanos, dentro do país.

A este posicionamento coletivo, não interessa que estas se mantenham no estrangeiro, o que vai de encontro ao posicionamento subjetivo destas mulheres com que tenho vindo a trabalhar, que não se sentem como migrantes na medida em que

saíram para não terem de emigrar (Fortes, 2005), ou seja, se não tivessem escola, que lhes garantisse a possibilidade de emprego e de vida estável no país, possivelmente, teriam de seguir o caminho da migração. Vale lembrar que a migração e a educação têm sido manejadas como dois projetos nacionais.

As mulheres, enquanto estudantes cabo-verdianas em Portugal, não participam de forma ativa como alimentadores do fluxo migratório, porque o coletivo considera que estas não possuem recursos (económicos e pertença a uma rede social de apoio estruturado) para sustentar a sua participação, por exemplo, na rede social de apoio à migração.

Mais importante ainda, e conforme já demonstrado (Fortes, 2011), as estudantes cabo-verdianas em Lisboa vivem a saída de Cabo Verde como um processo de individualização (Fenton, 2005) e, deste modo, voltar a Cabo Verde poderá pôr em risco os projetos de construção da pessoa mais centrada em si porque os confrontos que podem surgir a partir das expectativas daqueles que ficaram em Cabo Verde obrigam o retorno à pessoa que foi antes da migração: aberta e influenciável, que agia sob pressões dos grupos de pertença.

Se com a saída experimentam o triunfo do individualismo (Sayad, 2000), estas vão adiando o projeto de retorno, prosseguindo com os estudos para o nível superior ao da licenciatura, entrando para o mercado de trabalho português e construindo a sua própria família em Portugal.

Conforme o repto deixado em Fortes (2011), seguir a narrativa biográfica das mulheres com quem tenho vindo a trabalhar desde 2007 a partir da temática do retorno significa trabalhar os sentimentos e desejos antagónicos experimentados ainda em Lisboa: entre querer voltar e ter de medo de voltar para Cabo Verde, entre querer ficar (em Portugal) ou viajar para outro país e sofrer pressões familiares e coletivos para o regresso em nome da lealdade e da participação no desenvolvimento da pátria. Assim, o retorno a Cabo Verde nem sempre é um assunto fácil de abordar.

“Aquela coisa de voltar a viver em casa da mãe, voltar a estar dependente... apesar de ser muito difícil voltar para lá e isso não acontecer, mas, de certa forma, é um regresso no tempo, é uma regressão, porque se parares e pensares, eu saí do meu país, consegui alcançar os meus objetivos... fui eu que consegui e voltar para a casa

dos pais implica, de certa forma, uma regressão, voltar para ser dependente...é como se voltasses a emigrar para dentro de teu país...” (Ana, 28 anos).

Para falar do retorno, dialogando com a experiência dessas mulheres estudantes cabo-verdianas, tomo como central duas linhas orientadoras. Por um lado, a tese defendida por Sayad de que:

“Partiram apenas para voltar, o retorno estando implícito ao próprio ato de emigrar, e, ao menos como intenção e, se possível, como efetivos, pré-existindo à partida” (Sayad, 2000:16).

Tal tese significa dizer que aqueles que ainda antes da saída de Cabo Verde idealizam o regresso, fazem-no com base na ideia de que a intenção primária e final de todo o projeto migratório é o retorno ao país de origem (Dias, 2000b; Évora, 2007; Trajano Filho, 2005).

A outra linha orientadora é a de que, tanto nos contextos de acolhimento, como nos contextos de origem, o peso e as responsabilidades enquanto guardiãs e cuidadoras da família e da cultura de origem, continuam a ser desproporcionalmente atribuídos às mulheres (Hondagneu-Sotelo e Ávila, 1997; Fenton, 2005) e, neste sentido, os dilemas para o regresso ao país de origem são mais visíveis nas mulheres (Mills, 1997; Constable, 1999; Kelsky, 1999; Fenton, 2005).

Estas duas linhas orientadoras dão origem a uma questão pertinente e nem sempre de resposta única, fácil e definitiva: quais as razões que levam as estudantes cabo-verdianas a valorizarem a saída como momento central para o crescimento pessoal, traduzidos em ganhos identitários e não deixam, ao mesmo tempo, de idealizar o regresso a Cabo Verde?

“Nos primeiros anos tinha sempre aquela ideia de que quando acabasse a licenciatura regressaria a Cabo Verde, mas sempre que ia de férias, o meu pai me controlava tanto, eu que já tinha ganho a minha liberdade em Lisboa, fui pensando que, se calhar, era melhor adiar por mais uns anos o meu regresso a Cabo Verde e por isso ainda estou por cá (risos)” (Carla, 32 anos).

O meu primeiro contacto com a Carla aconteceu em 2008, tinha ela 32 anos. Desenvolvemos uma relação de amizade e, desde então, tenho acompanhado os “outros capítulos da sua vida”, como ela própria diz.

Em 2010, depois de ter estado em Cabo Verde para pesquisa de terreno, voltei a Lisboa e encontrei a Carla decidida a regressar a Cabo Verde. Assim, e depois de muito adiar o regresso, a Carla voltou para Cabo Verde em janeiro de 2010, para São Vicente.

Fui com ela comprar o bilhete na agência dos TACV¹⁸⁸, na Avenida da Liberdade em Lisboa. Queria partilhar comigo esse momento. Descemos as escadas e já na rua, desabafou “agora sim, já me consciencializei, vou voltar”.

Mas os medos da Carla fizeram-na comprar o bilhete até Santiago. Saiu de Lisboa ainda em dezembro, mas preferiu passar o natal em Santiago, porque segundo ela “voltei sem dinheiro nenhum e passando o natal em Santiago não tinha a obrigação de gastar dinheiro para trazer presentes para a minha família” (Carla, 36 anos).

Depois de ter vivido por mais de 12 anos em Lisboa, com um emprego estável, regressa para a casa dos pais e continua a procurar trabalho, para:

“Poder alugar a minha casa e voltar a entrar e sair quando quiser, sem ter de dar satisfações da minha vida. Há algum tempo que não tenho aquela sensação de tirar as chaves da mala e abrir a minha porta ” (Carla, 36 anos).

Carla, hoje com 36, anos vive em São Vicente em casa dos pais e não tem emprego “fixo”, como se diz em Cabo Verde. Mas trabalha como produtora cultural.

“Não dá para ganhar muito dinheiro, mas eu não me quero tornar numa funcionária pública; quero viver de projetos porque dá-me sensação de maior liberdade” (Carla, 36 anos).

Carla tem alguns conflitos com os pais que continuam a querer controlar a sua vida e, em várias situações, o grupo de amigos do qual faço parte, brinca com ela, porque os pais ainda não lhe deram as chaves e quando a acompanhamos a casa, sobretudo, à noite, temos de esperar que a mãe (sempre a mãe) lhe abra a porta e em jeito de gozo há sempre alguém que diz “Páh já tens idade para ter chaves”.

Ana, natural de São Vicente, em 2007 vivia as angústias mais intensas porque estava prestes a terminar a licenciatura. Em 2009 regressou a Cabo Verde para Santiago com uma proposta de trabalho para uma empresa de comunicação. Em inícios de 2011, encontrei-me com ela em São Vicente, para um jantar de reencontro. Entre balanços e novos projetos, desabafou que tem vivido tranquilamente em

¹⁸⁸ Transportes Aéreos de Cabo Verde.

Santiago porque lá é: “o meio-termo, entre Lisboa, onde vivi muitos anos e aonde vou constantemente, e São Vicente onde também posso estar lá em menos de 45mn para visitar a minha família”. (Ana, 30 anos).

No brinde ao reencontro desabafou “brindemos ao reencontro e que possamos repetir mais vezes estes encontros e espero que quando nos casarmos e tivermos filhos, isso não seja um impedimento para termos as nossas saídas, só de mulheres”

Ao jantar tinha faltado uma amiga e colega desde os tempos do liceu, que também viajou para estudar no Brasil e que depois do retorno a Cabo Verde casou-se, tem um filho de 2 anos que, segundo as amigas, “está muito dependente dela e não o consegue deixar para fazer nada, nem com o pai”.

Maria, natural de São Vicente, concluiu a sua licenciatura em 2007, tendo sido contratada no mesmo ano por uma família em Lisboa, para prestar cuidados domiciliários enquanto Enfermeira. Em 2008, entra para o Hospital Júlio de Matos e concilia esses dois trabalhos; em finais de 2009, recebe o convite para trabalhar numa das Universidades em Cabo Verde, integrando o corpo docente no curso de Enfermagem. Deixou o Júlio de Matos e regressou a Cabo Verde acompanhada do namorado que também vivia em Lisboa (natural de São Vicente e que, entre 2000 e 2008, estudou na Rússia).

Maria diz não se ter arrependido de ter retornado a Cabo Verde, apesar de ter sentido medo, até porque mais uma vez estaria longe da família que vive em São Vicente, mas, ao mesmo tempo, o facto de ter ido viver para Santiago permitiu que ela não tivesse de enfrentar os mesmo problemas que outras amigas (fazendo referência à amiga Carla) quando regressaram a São Vicente para viverem em casa dos pais.

Em março de 2011, Maria decide prosseguir os estudos e viaja para Coimbra onde frequenta o mestrado, mas diz sentir “Saudades de casa, sobretudo, porque voltar a ser estudante é uma sensação estranha, tirou um certo ritmo à minha vida, deixei casa e namorado com quem já partilho a minha vida, sinto-me confusa, mas sei que o mestrado é essencial para eu subir na carreira” (Maria, 28 anos). Maria regressa a meio do mestrado, no mesmo ano, para cumprir com as suas obrigações enquanto docente e engravida.

Poder-se-á afirmar que as possibilidades de viajar retiram a carga simbólica do retorno definitivo, muito presente, e este facto confere a estas mulheres uma

sensação de tranquilidade para criarem outros projetos de saída, conforme tem feito a Ana, que vive temporadas entre Portugal e Cabo Verde.

A Carla tem lamentado o facto de não ter conseguido juntar dinheiro para voltar a Portugal e o seu objetivo maior é ir passar umas férias a Portugal. Contudo, guarda alguns hábitos trazidos de Portugal e como diz “são coisas das quais não abduco porque me fazem sentir mais perto de Portugal e fazem-me lembrar dos bons momentos que passei lá”.

Passar férias no estrangeiro é uma prática muito comum entre os ex-estudantes que regressaram a Cabo Verde e, se muitos não tiveram oportunidades de conhecer outros países durante o período em que viveram em Portugal, hoje, por terem emprego e estabilidade financeira em Cabo Verde, aproveitam as férias para conhecerem outros países tanto na Europa como noutros continentes, sobretudo, nos Estados Unidos da América.

Mas o retorno é a legitimação de todo o percurso migratório (Évora, 2007; Fortes, 2011, 2013b); por conseguinte, é retornando ao país de origem que poderão tornar visíveis os ganhos identitários que dizem ter conseguido durante o período de vida lá fora.

A empregabilidade e o reconhecimento social decorrente de ter uma formação superior, garantias de uma vida diferente e melhor do que outras mulheres que não têm escola ou que não emigraram são os ganhos mais evidenciados pelas histórias de vida daquelas que regressaram e conseguiram ter uma vida diferente da que as suas mães têm.

As mulheres estudantes que regressam são aquelas cujos capitais que trazem na *mala* não são materialmente visíveis no imediato, distanciando-se da imagem mais clássica de emigrante cabo-verdiano, conforme anteriormente salientado, cujo sucesso do projeto migratório é materializado na aquisição de bens em Cabo Verde como a construção de casas, compra de carros, abertura de negócios, etc. Estas trazem na bagagem capitais académicos e profissionais materializados no certificado e diploma da conclusão do curso.

A pesquisa entre estas mulheres que regressaram a Cabo Verde tem permitido constatar que, após o regresso definitivo a Cabo Verde, é comum para algumas mulheres ouvirem desabafos acerca do não cumprimento, ainda, da maternidade:

“Já tens uma formação, já tens trabalho, se quiseres podes não aturar chatices de homens porque não tens de lhe pedir dinheiro para tudo, o que estás à espera para teres filhos?”.

À questão, segue um conselho: “atenção, não arranjes qualquer pé rapado, arranja alguém com formação, para não atrasares a tua vida, mulher formada tem de arranjar um homem formado”.

Nesta medida, o *triunfo do individualismo* que dizem experimentar com a saída (Sayad, 2000) é sempre ameaçado, o que significa dizer que, se escutarmos o contexto social de origem, facilmente detetamos as possíveis fundamentações sociais e locais do medo do regresso a Cabo Verde que experimentaram ainda em Portugal.

Depois do jantar com o grupo de amigas da Ana e no momento da despedida, uma das amigas desabafou “vamos ver até quando teremos força para resistir”, fazendo alusão ao facto de terem consciência de que, de acordo com a Ana, “não poderemos ser eternamente estudantes, teremos um dia de ser mulheres casadas e com filhos, senão estamos tramadas nessa nossa terra”, ao que a outra amiga arremata “quando éramos apenas estudantes éramos felizes e não sabíamos”.

A problemática de fuga de cérebros (Cabral, 2009) que tem afetado vários contextos africanos pode ser melhor analisada e compreendida se, às motivações objetivas, de cariz, sobretudo, económico, também considerarmos as motivações subjetivas que têm a ver com transformações identitárias que redimensionam o lugar, a ideia que voltar e estar no país de origem tem para aqueles que possuem capitais intelectuais e profissionais, considerados os potenciais quadros superiores do país.

É tempo do reencontro, no meio do atlântico, em Cabo Verde, onde as reciprocidades se fazem mais presentes e onde as mulheres que estiveram no Norte, se reencontram com as mulheres que ficaram no Sul, mas que não estiveram ausentes dos tramas biográficos que, de cada lado, foram tecendo.

Por conseguinte e estando quase no final da viagem, a próxima paragem permite-me amarrar as propostas que adotei desde o início da viagem, de que as relações e dinâmicas de construção de pertenças de género diferenciados, em diálogo com outras bitolas, podem ser tecidas a partir de reciprocidades e participações intrassexuais.

No próximo capítulo, testarei esta proposta a partir dos capitais académicos facilitados pelo investimento e participação das famílias, particularmente as mães.

Um itinerário para questionar a importação não problematizada de conceitos como classe social e de reprodução de pertenças de classe intergeracional, na medida em que estes investimentos evidenciam que os investimentos na aquisição dos capitais académicos são feitos com vista à transformação das pertenças e à mobilidade social ascendente das jovens e das suas famílias.

CAPÍTULO 6. “Mulheres Cabo-verdianas” no atlântico, entre *Sul* e o *Norte*: Educação, Género e Construção de percursos biográficos diferenciados.

"Eu não te quero mal
por este orgulho que tu trazes;
por este ar de triunfo iluminado
com que voltas...
... O mundo não é maior
que a pupila dos teus olhos:
tem a grandeza
da tua inquietação e das tuas revoltas".
(Manuel Lopes, Poema de quem ficou)

Considerada um dos recursos centrais para a promoção do desenvolvimento do país, para o combate à pobreza e promoção dos princípios democráticos de igualdade de oportunidades a todos os cidadãos, o investimento da sociedade cabo-verdiana na educação tem sido um dos traços definidores da sociocultura cabo-verdiana.

Nesta secção, busco analisar a importância conferida por algumas configurações familiares em Cabo Verde, à educação e aos capitais académicos como central para a mobilidade social ascendente dos seus filhos e das suas famílias (parentes mais próximos, pais e irmãos, por exemplo) e como recurso para a criação de projetos e percursos biográficos diferentes das suas famílias¹⁸⁹.

No último século, o campo das ciências sociais tem sido atravessado por um campo epistémico marcado pela tentativa de ultrapassar um contexto clássico da teoria social, onde as produções epistemológicas se orientaram, na maioria das vezes,

¹⁸⁹ Hoje, ter uma licenciatura tornou-se um projeto de quase todos os jovens. Em tempos, era o 5ºano (atual 9ºano), antes o 2º ano (hoje a 6ªclasse), e ainda antes a 4ªclasse. Atualmente, já se fala na possível sobrelotação de quadros com formação superior e do desemprego entre estes jovens, o que mostra as mudanças introduzidas ao nível da valorização social e nacional dos capitais educacionais.

por dicotomias e oposições entre indivíduo e sociedade, objetivismo *versus* subjetivismo, macro e micro, ação e estrutura, etc.

Tal empreendimento que busca transpor estas dicotomias tem sido grandemente orientado pelas contribuições de teóricos como Giddens (1997, 2000), Bourdieu (Bourdieu, 1990, 2001, 2002, 2008), entre outros¹⁹⁰. A análise do quadro empírico que será partilhado ao longo desta secção far-se-á a partir do diálogo com algumas propostas trazidas das ciências sociais, particularmente as teorias de reprodução e de *habitus* (Bourdieu, 1990, 2001, 2002, 2008) e a teoria da estruturação e agencialidade (Giddens, 1997, 2000).

Desde já, importa esclarecer que o emprazamento deste campo epistémico tem por objetivo central produzir uma leitura do quadro empírico (Cabo Verde e as relações manejadas pelos cabo-verdianos com a educação, género, etnicidade) que nos instiga à importação problematizada das produções epistémicas realizadas noutras geografias (hegemónicas) do conhecimento.

Por outro lado, e de uma forma geral, esclarece-se que os autores que serão chamados para a discussão empreende(ram) um campo de análise do social que busca ultrapassar as duas formas antagónicas e unilaterais de ler o social, na medida em que há uma tentativa de conjugação e de diálogo dinâmico, e não de preterência e/ou eleição de um pólo (indivíduo) ou por um outro pólo (sociedade), por exemplo.

No bojo desta proposta de diálogo crítico (empírico-epistémico), encontra-se a necessidade de encontrar respostas para algumas questões: num contexto marcado pela pobreza, como é o de Cabo Verde, como se explica que a educação tenha sido fortemente instrumentalizada, também por famílias pobres? Como é possível que famílias pobres tenham produzido recursos para investirem na educação dos seus filhos? Como é que um projeto nacional de valorização da escola como mecanismo de mobilidade social ascendente é partilhado subjetivamente pelos sujeitos sociais, os cabo-verdianos, na justa medida em que ela é capaz de produzir transformações nos seus quadros de pertença social?

¹⁹⁰ Pode-se também, a partir desse quadro empírico, dialogar com propostas de Margareth Archer. Contudo, opto por colocar Giddens e Bourdieu em diálogo com Charlot (2002, 2005), que têm produzido críticas a partir de trabalhos sobre a educação em França.

6.1. O investimento da família na educação: entre reprodução e transformação das pertencas e posições sociais.

6.1.1. “Escola é a única coisa que posso dar-lhes”: investimento das famílias na educação dos filhos para a mobilidade social ascendente.

Em Cabo Verde, as famílias têm procurado investir, de forma cada vez mais acentuada, na educação dos seus filhos, proporcionando-lhes recursos necessários para que possam frequentar o ensino e caminhar até ao nível superior. No geral, este investimento faz-se a partir de múltiplas estratégias que procuram driblar os constrangimentos que possam impedir o alcance deste projeto familiar.

Conforme já salientado, a maior parte das entrevistas realizadas em Cabo Verde, ocorreram na Morabi e para a reflexão que se pretende fazer, nesta secção partilharei três biografias de mulheres com quem convivi na instituição.

“Eu sempre quis que as minhas filhas estudassem para terem oportunidades de serem outra pessoa, para não repetirem os mesmos erros que cometi. Mas também acho que podemos ver isso como um investimento a longo prazo porque, como sabes, em Cabo Verde, quando chegamos à velhice, costumamos dizer que filhas são de casa e filhos de estrada; então, as minhas filhas vão ajudar-me na velhice. Não quer dizer que faça diferença entre os meus filhos e as minhas filhas. Mas também os meus filhos abandonaram a escola muito cedo, mas já disse às minhas filhas que elas vão até ao fim.” (Germana, 48 anos).

Germana, membro de uma família numerosa (10 irmãos), foi mãe aos 18 anos e tem 7 filhos: os três primeiros filhos, fruto de uma relação com um senhor de São Nicolau, e 4 outros filhos com um senhor de São Vicente. Nasceu em Santo Antão, mas, com apenas 6 anos, foi viver com a madrinha, em São Vicente.¹⁹¹

Veio para junto da madrinha, para estudar mas “não tinha cabeça para a escola”, e para ajudar em casa. A madrinha trabalhava na função pública e, por isso,

¹⁹¹ Em Cabo Verde, sempre se registou a prática de partilha dos filhos, sobretudo das filhas, entre casas e famílias, para que estas possam ser educadas por outras famílias e, ao mesmo tempo, poderem participar das atividades domésticas. E o mais recorrente é que essas meninas passem a viver com a madrinha ou uma tia, por exemplo.

tinha meios para ajudar os seus compadres na educação da filha. Não conseguiu avançar nos estudos, tendo continuado em casa da madrinha. Enquanto afilhada, não se considera como empregada da família, mas afirma que ajudou a madrinha no cuidado da casa e dos filhos.

Ainda em casa da madrinha e com 16 anos, apaixona-se por um rapaz de São Nicolau e aos 18 anos engravida-se de uma menina. Sai de casa da madrinha, vai viver com o namorado em casa dos seus sogros e começa a trabalhar como empregada doméstica, em casa de uma amiga da madrinha. Estando a viver ainda com os sogros, porque era uma forma de poupar o pouco dinheiro que o casal ganhava (o companheiro trabalhava no Porto Grande como *estivador*), a relação continua e têm mais 2 filhos (uma menina e um rapaz).

A vida do cais conduz o marido para o consumo de álcool e começam os problemas dentro de casa. Aos 26 anos e com 3 filhos, decide abandonar o companheiro e alugar um quarto para onde vai viver com os filhos.

Não se sentindo bem em viver sozinha com os filhos, sem um homem dentro de casa, decide aceitar o pedido de namoro de um senhor de Santo Antão. Este, que trabalha como mecânico, vai viver com ela e decidem alugar uma casa maior, para montar a sua própria oficina. Como “uma relação para ser relação tem de ter filhos”, Germana que “já tinha decidido fechar a fábrica” engravida-se e, aos 28 anos, é mãe de 4 filhos, 2 rapazes e 2 raparigas. Desta relação nascem ainda mais duas raparigas.

Continua a viver com o senhor, com muitos problemas pelo meio, “porque carregava com os problemas da família”, mas, depois de ter descoberto que o companheiro tinha engravidado uma outra mulher, decide terminar a relação e viver “sozinha com os filhos”.

Apesar de não ter conseguido “obrigar” todos os filhos a estudarem, Germana investe todo o esforço e recursos nas duas filhas que conseguiram aproveitar o investimento da mãe e que “sempre tiveram mais cabeça para os estudos”.

Hoje, sente-se satisfeita porque no final do ano letivo as duas filhas serão finalistas. Uma engenheira civil e outra com uma licenciatura em ciências da educação.

Orgulha-se de ter sido ela a pagar os estudos das duas filhas com ajuda de uma bolsa da Ficase¹⁹², durante a licenciatura.

“Já estou a juntar dinheiro para a festa de finalista, nem acredito que daqui a uns meses já possa dizer que sou mãe de uma engenheira e de uma educadora de infância. Quando olho para trás, vejo que valeu a pena essa vidinha de sacrifício. Não estudei, fui mais mãe e esposa do que outra coisa qualquer mas valeu a pena. Aturei abusos de homens para poder ter um teto para os meus filhos e para poder ter dinheiro para garantir a educação delas, mas posso dizer que sinto-me realizada. Dor de mãe não é dor.” (Germana, 48 anos).

Bia, 40 anos, nasceu em São Vicente, numa família de mais 8 irmãos (daqueles que conheceu, porque o pai esteve em “várias esquinas”). Nunca viveu com o pai e, dos oito irmãos, apenas dois são irmãos de pai e mãe (ela e mais uma outra menina), sendo que um deles é filho de uma outra mulher (fruto da “falta de juízo” do pai) mas que a mãe (por pena do menino) decidiu receber dentro de casa e criá-lo.

Bia tem 2ª classe e nunca se interessou muito pela escola. Ainda tentou estudar à noite, nos cursos de alfabetização mas “não tinha nem tempo e nem paciência”.

Com 17 anos, engravida-se de um rapaz de 18 anos e amigo de um dos irmãos. Uma gravidez inesperada mas que a mãe aceita, ajudando-a a ter a sua filha e não a expulsa de casa. Com 18 anos, e apesar da ajuda da mãe, decide aceitar o convite do rapaz para irem viver para a casa dos sogros. Segundo ela, nunca tinha tido oportunidade de viver com o seu pai e não queria que a filha tivesse a mesma experiência.

Começa a trabalhar em casa de uma senhora e, aos fins de semana, lava roupa em casa de alguns clientes para poder ajudar nas despesas da casa e para poder juntar um dinheiro para construírem uma casa, nem que fosse de *tambor*¹⁹³.

Desde o início da vida conjugal com o rapaz, que as coisas entre os dois não corriam bem porque o rapaz queria continuar com a sua boa vida, apesar de já ser pai. Aguenta alguns abusos (traições, violência conjugal, falta de apoio económico) porque

¹⁹² Fundação Cabo-verdiana de Ação Social Escolar.

¹⁹³ Casa de lata.

queria dar estabilidade emocional à filha. Apesar dos conflitos, aos 19 anos engravidou-se novamente e nasce a segunda filha. Numa recaída, depois de ter abandonado a casa do rapaz e de ter voltado a viver com a mãe, engravidou-se da terceira filha.

Aos 21 anos, é mãe de três meninas e decide nunca mais ter qualquer tipo de relação. Vivendo em casa da mãe, continua a trabalhar como empregada e a lavar roupa para fora para ajudar em casa, partilhada com a mãe e mais quatro irmãos.

A sua mãe foi sempre a figura central da sua vida e foi também “uma mãe para as suas netas”, pelo que as filhas chamam mãe à avó e a ela chamam-lhe pelo nome. Foi a mãe que sempre lhe deu conselhos para que trabalhasse e cuidasse da educação das filhas para que estas não tivessem os mesmos atropelos da vida, como a avó e a mãe.

Hoje com 40 anos, tendo tido outras relações fracassadas, vive com um senhor de quem não tem filhos. Aos 35 anos, foi avó. A primeira filha hoje com 21 anos engravidou-se aos 18 anos, apanhou a todos de surpresa com uma gravidez não planeada, apesar de fruto de uma relação estável com o namorado.

Bia vive a gravidez da primeira filha, como um aviso e passa a controlar as outras filhas, proibindo, inclusive, que namorassem. Além disso, investe na educação das filhas, dando-lhes tudo para que não abandonem a escola para trabalharem.

As duas filhas mais novas, tendo um percurso escolar exemplar, também investem na escola e com, respetivamente, 17 e 18 anos, iniciam a formação superior. A última filha, “inteligente”, consegue uma bolsa do governo e vai estudar para Lisboa (Licenciatura em Farmácia) e a filha do meio fica em São Vicente (Licenciatura em Engenharia de Informática).

Hoje, Bia já não lava para fora porque tem muitas dores de costas e não consegue ter forças para lavar muita roupa, mas montou um pequeno negócio (um pequeno bar) com a ajuda de um dos irmãos que vive nos Estados Unidos e com recurso ao microcrédito. É deste negócio que, apesar de não dar muito rendimento, consegue sustentar a sua casa e ajudar a sua mãe.

“Sempre me preocupei com a possibilidade de as minhas filhas terem de abandonar o curso para irem trabalhar, por isso prefiro trabalhar e sustentá-las para

que possam terminar o curso no tempo certo e assim poderem encontrar um trabalho sério, não esses trabalhos de limpeza, de lojas, que não dão para nada. Não é porque não tive oportunidade de ter escola que as minhas filhas não vão ter essa chance.” (Bia, 40 anos).

Emília, 37 anos, nasceu em Santo Antônio e com 18 anos viajou para São Vicente para frequentar um curso de corte e costura. Em São Vicente conhece o homem que viria a ser o seu primeiro namorado e pai das duas filhas.

Por não terem condições para viverem juntos e porque a mãe não aceita que ela passe a viver com este homem, 13 anos mais velho do que ela, Emília regressa para Santo Antônio e tem a primeira filha em casa dos pais. A filha morre ainda bebê e regressa para São Vicente, continuando a relação com esse homem. Passam a viver juntos e têm mais duas filhas. Separaram-se há 6 anos, mas continuam a manter a mesma casa.

Manteve uma relação conflituosa com o pai das suas filhas porque, segundo ela, aturou muitos abusos: “Ele teve mais filhos com outras mulheres, quando ainda vivíamos juntos. E foi isso que também me fez ficar com mais raiva dele. O último ainda é um bebê, tem 1 ano e 4 meses. Ao todo, ele tem 8 filhos. Porque eu tive a minha primeira filha, em Santo Antônio e ele vivia aqui, já ia no 3º filho, a contar com esta minha filha, mas eu só vim a descobrir quando ele ia ter o 4º filho, acreditas? Em 4 anos, teve 5 filhos. É difícil viver com estas coisas, e mesmo que eu quisesse voltar com ele, já tenho uma frieza dentro de mim que não me deixa. Já o perdoei uma vez, se eu o perdoar novamente será burrice da minha parte. Da primeira vez, ele disse-me que ia mudar, implorou para voltarmos mas agora não. Páh, ele tem 50 anos e tem uma filha que nem 2 anos tem. Já não dá.” (Emília, 37 anos).

Apesar de não manterem uma relação de casal, partilham a mesma casa. Atualmente o pai dos seus filhos, trabalha como marinheiro nos barcos que fazem viagem para o estrangeiro. É do seu salário que retira dinheiro para pagar a renda da casa onde Emília e as suas filhas vivem e é por isso que nos seus regressos, é para essa casa que ele vai.

Emília lamenta-se de nunca ter conseguido construir uma casa e estar dependente de pagar uma renda de casa e, ainda por cima, paga pelo pai dos seus filhos. Contudo, não atribui muita importância ao facto já que ela defende que é uma obrigação dele ajudar a sustentar as suas filhas.

Emília, que já trabalhou numa empresa de limpeza e como empregada doméstica, hoje trabalha a partir de casa gerindo um pequeno bar. O dinheiro para montar o pequeno negócio vem do crédito que recebe da Morabi. Para aumentar o seu rendimento trabalha com uma senhora que lhe paga 8000esc (cerca de 70euros) para lavar e passar a roupa. Conta com a ajuda das filhas neste trabalho, quando podem.

Fala com orgulho da relação de companheirismo que mantém com as suas filhas e do facto de estas estarem na universidade, apesar da vida de sacrifícios que têm levado. Preocupa-se com o futuro das suas filhas e, por isso, assume que, apesar da vida de sacrifícios, faz um grande investimento para que tenham boa formação e possam trabalhar e ter uma boa vida.

“Tenho uma filha que precisa pagar os estudos na universidade. Ela está a fazer biologia marinha na Uni-Cv (Universidade de Cabo Verde) que tem de pagar mensalmente 9 contos (cerca de 80€) e, por isso, é preciso trabalhar muito. Tenho outra também na Uni-Cv que está a estudar para ser professora (Ciências de Educação). O pai paga a propina de uma e eu pago de outra. Mas o resto é tudo por minha conta: comida, fotocópias e tudo.” (Emília, 37 anos).

O quadro empírico mostra-nos os significados do investimento das famílias na educação dos filhos, como garantia de uma melhoria da condição de vida dos filhos e da família em geral, um instrumento que permite a mobilidade social ascendente.

Germana, Bia e Emília, não tiveram oportunidade de estudar e de terem um percurso biográfico marcado pela posse de capitais académicos, mas fazem parte de um contexto social e cultural onde se interioriza facilmente o significado deste capital para a construção de uma “boa vida”.

Mais ainda, importa recordar que as três mulheres não possuem um percurso profissional, no sentido de auferirem um salário fixo mensal, o que no contexto sócio

cultural cabo-verdiano, muitas vezes, atira-lhes para a condição de mulheres “domésticas” e, portanto, sem possibilidades de participarem ativamente no percurso biográfico dos seus filhos.

Elas fazem parte do grupo de famílias que, conforme já vimos, têm sido olhadas com desconfiança, denominadas de desestruturadas, porque não traduzem o modelo ideal de família, mas as suas estratégias quotidianas para participarem ativamente no percurso dos filhos, permite-nos redimensionar a definição social que sobre elas se tem construído.

Maria Manuela Afonso, definindo a escola como “...um foco de interesses e de conflitos; apresenta-se como um fim em si, pelo capital simbólico que representa e pelo valioso instrumento que é para chegar a recursos que só são acessíveis pela via da educação” (Afonso, 2002: 21) e, trabalhando sobre as relações de interdependência entre as dinâmicas sociais e a educação, argumenta que a educação (ter educação e ter acesso a escola) é, muitas vezes, um produto de desigualdades sociais, pelo que a criação de condições para garantir a democratização no acesso à escola/educação nem sempre se efetiva e, mesmo que se registe a possibilidade de acesso, este dificilmente resulta na produção de igualdades sociais.

Num estudo sobre a interligação entre a posição social das famílias e o acesso à educação dos seus membros, realizado a partir da análise comparativa entre Cabo Verde enquanto ainda colónia portuguesa e o contexto pós-independência, Afonso (2002) constata que, neste período, o acesso aos estabelecimentos do ensino está mais facilitado aos membros das famílias da burguesia que, às portas da década de 90, correspondiam a uma minoria na estrutura social, comerciantes e trabalhadores da administração pública (Afonso, 2002; Barros, 2013).

O acesso dificultado aos grupos do meio rural, aos trabalhadores e operários que constituíam o grupo maioritário, justifica-se pelo facto de neste período não se ter ainda registado uma plena democratização do ensino, a partir da criação de escolas em todo o arquipélago (Afonso, 2002).

A democratização do ensino é considerada uma condição central para a mobilidade social ascendente das classes sociais:

“A expansão das oportunidades educativas beneficia proporcionalmente mais as crianças das classes sociais menos favorecidas do que as crianças de origem social privilegiada. Uma expansão igual das oportunidades educativas a todas as classes sociais reproduz a situação anterior, limitando-se a reproduzir a estrutura existente. E não existem outros canais de mobilidade” (Afonso, 2002: 22).

Para alguns investigadores foi o Estado, com as suas estratégias políticas e económicas, que serviu de base para o surgimento das chamadas pequenas burguesias. Depois do país ter conquistado a independência, vive-se uma urgência de formação e de exercício de poder, resposta que veio de um grupo reduzido de indivíduos com os requisitos para preencher e exercer o poder (Afonso, 2002; Barros, 2013). Assim, e neste contexto histórico, político e social, foi atribuído ao Estado o papel de criar mecanismos de mudança e desenvolvimento para o então país livre.

Torna-se então necessário analisar que respostas é que o Estado usa para fazer face aos problemas mais estruturais, em consequência das características naturais e sociais do arquipélago e em que medida estas respostas são o resultado de opções e de escolhas, num leque de possíveis respostas existentes, considerando que:

“As opções estratégicas têm que, necessariamente, estar condicionadas pelos constrangimentos naturais e humanos que são determinados pela insularidade, reduzida dimensão do território e da população, posição remota, escassez dos recursos naturais, fragilidade ambiental e sujeição frequente a desastres naturais” (Reis, 2006: 67).

Para Afonso (2002), a existência de classes sociais em Cabo Verde é uma realidade facilitada, sobretudo no pós-independência, pelas configurações do Estado vigente em diálogo com as heranças coloniais ainda prevalecentes.

Contudo, pesquisas como as realizadas por Barros (2013a, 2013b) colocam-nos perante um quadro empírico¹⁹⁴ que obriga a um trabalho de policiamento diante da importação não problematizada de quadros teóricos de outras geografias, como a

¹⁹⁴ O quadro empírico apresentado por Barros apresenta semelhanças com o quadro empírico que será explorado no presente capítulo, com a diferença da centralidade que aqui é dada ao género e às relações intrassexuais.

classe social, quando colocada em diálogo com a posse dos capitais escolares, por exemplo.

Trabalhando sobre a formação das elites político-administrativas cabo-verdianas, esse investigador considera que a leitura das estratégias de formação das elites políticas e administrativas cabo-verdianas mostra-nos que uma parcela importante dos seus membros provém de famílias pobres.

Assim, para Barros:

“Considerar que o modelo teórico de reprodução social proposto por Bourdieu... assente no conceito posição social da qual resulta a apropriação desigual dos capitais económico e cultural dos agentes pode não ser portador de um valor explicativo capaz de possibilitar uma compreensão satisfatória das dinâmicas de transformação ocorridas no seio dos grupos sociais mais desfavorecidos da sociedade cabo-verdiana” (Barros, 2013b:55).

Traçando a trajetória de vida de membros da elite política e administrativa cabo-verdiana, Barros (2013a, 2013b) constata que, em comparação com períodos anteriores, foi a partir da independência do país, em 1975, que se pôde falar de maior entrada de cabo-verdianos economicamente desfavorecidos nos grupos de elite.

Por conseguinte, o estado nacional cabo-verdiano empreende um conjunto de estratégias com vista à criação de uma elite política e administrativa capaz de enfrentar a saída do país da condição de província Portuguesa, após a conquista da sua independência. Segundo Barros (2013b), tais estratégias resultaram num alargamento da base social de recrutamento que se traduziu numa recomposição da elite política-administrativa cabo-verdiana (2013b: 58).

Assim, o país que inicia a sua caminhada pós-independência conta nos cargos de alta chefia com indivíduos oriundos de famílias populares e pobres, mas que ascenderam aos cargos a partir da aquisição de capitais académicos então valorizados, para gerir o país.

Voltando ao quadro empírico e ao exemplo das três mulheres aqui evocadas interessa-me dialogar com os autores inicialmente referenciados para analisar as estratégias desenvolvidas pelas famílias e, particularmente, pelas mulheres na

mobilização de recursos que permitem a transformação por parte das suas filhas, das pertenças e posições sociais originais (das suas famílias). Este investimento na aquisição dos capitais académicos mobiliza vários agentes (os sujeitos, as famílias e o governo) que procuram modificar as estruturas de pertença social, tanto das jovens, como das suas famílias.

Criador da teoria da prática, Bourdieu (1990, 2001, 2002, 2008) defende que a pertença a uma determinada estrutura social, a partir da incorporação de *habitus*, define a posição social do grupo dentro da estrutura social.

A partir dos quadros empíricos¹⁹⁵ trabalhados por ele, postula que o seu modelo de análise obedece ao princípio de que :

“...existem, no próprio mundo social e não apenas nos sistemas simbólicos - linguagem, mito, etc -, estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes, as quais são capazes de orientar ou coagir suas práticas e representações...há, de um lado, uma gênese social dos esquemas de percepção, pensamento e ação que são constitutivos daquilo que chamo de *habitus* e, de outro, das estruturas sociais, em particular do que chamo de campos e grupos...” (Bourdieu, 1990: 149).

Procurando retirar a ideia de previsibilidade de ações impostas ao indivíduo pela estrutura social, Bourdieu defende que esse impasse e dicotomia são ultrapassáveis a partir do *habitus*, definido enquanto “Sistema de disposições duradouras e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações...” (Bourdieu, 2002: 167).

O *habitus*, é incorporado dentro de espaços sociais (campos) que se estruturam a partir das posições diferenciadas e diferenciadores e marcados pela existência dos capitais simbólicos (económico, cultural, social) e manejados pelos agentes sociais enquanto instrumentos de exercício de poder e de dominação.

Isto significa dizer que os agentes sociais conseguem relacionar-se com as estruturas sociais a que pertencem não numa base apenas mecânica, de reprodução,

¹⁹⁵ Sociedade Cabila, na Argélia ou as questões de classe na França, por exemplo.

pura, digamos assim, mas a partir de uma interação em que as ações e comportamentos traduzem a presença e a incorporação do social.

Os agentes sociais veem-se dentro de um contexto social de competição para obtenção ou para a salvaguarda dos capitais necessários para a ocupação de uma posição social privilegiada; por conseguinte, não existem, para Bourdieu, campos marcados pela igualdade no que toca ao acesso e à distribuição dos capitais simbólicos, na justa medida em que:

“É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação que contribuem para a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica)” (Bourdieu, 2001:11).

Nesse sentido, a posse de determinado capital está intimamente ligada ao exercício de poder e, mais ainda, essa dominação não significa uma completa ingenuidade, tanto do lado dos dominados, como dos dominadores.

Fazendo referência à dominação masculina, demonstra-se que existe, por parte dos dominados, o reconhecimento do poder masculino sobre as mulheres, isto é, da violência simbólica, o que, sem dúvida, concorre para a existência de consenso e legitimação do poder e da dominação (Bourdieu 1999).

Transpondo para o campo da educação, a teoria Bourdieusiana argumenta que, quando os alunos têm sucesso nos seus percursos escolares, tal deve ser explicado pela posição social que a sua família ocupa, capaz de proporcionar-lhes os recursos (capital social, cultural, por exemplo) possíveis de serem instrumentalizados de forma positiva num contexto competitivo como são as instituições de ensino.

Bourdieu retira, deste modo, qualquer possibilidade de destaque do indivíduo enquanto sujeito autónomo dos seus quadros sociais e culturais de referência, capaz de, por estratégias subjetivas e pessoais, conseguir introduzir transformações no seu quadro de pertença social. Conforme anteriormente frisado, não existem segundo ele contextos de competição igualitários e isentos de lógicas de desigualdade e, por conseguinte, o ponto de partida para a construção de pertenças sociais nunca é igual;

por essa razão, não podemos pensar nos indivíduos a partir de uma lógica de generalização que daria a todos as mesmas condições de possibilidade de competição.

Bourdieu propõe que pensemos nos indivíduos enquanto agentes sociais e pertencentes a uma estrutura social que os molda, pelo que as suas atuações são condicionadas pelas normas e regras dessa estrutura social.

O que define o indivíduo enquanto ser social está no exterior desse mesmo indivíduo. Trata-se, então, de considerar o papel da socialização dentro de uma determinada estrutura e a sua sujeição às dinâmicas de incorporação das normas e comportamentos que traduzem a posição social de pertença da estrutura da qual faz parte.

Se os agentes sociais são reprodutores da posição social a que pertencem, a educação e o acesso aos capitais educacionais, a partir das escolas, não resulta num combate às desigualdades sociais existentes, seguindo uma lógica de garantia de acesso para todos. Bourdieu posiciona-se contra a ideia de que a instituição Escola desempenha o papel de promoção de justiça e igualdade social, já que, como argumenta, se verifica o contrário: o acesso à escola caracteriza-se pela condição e posição social daqueles que a ela se candidatam e das suas famílias.

Portanto, a escola é um lugar de produção de desigualdades e, ao mesmo tempo, um mecanismo de reprodução das posições sociais das famílias que podem ter acesso a ela. Retirando a condição de neutralidade, para Bourdieu, a escola é uma instituição que reproduz desigualdades sociais e não um lugar de correção das diferenças de classe.

Uma das críticas dirigidas a Bourdieu tem a ver com o facto de a sua produção se direccionar contra a possibilidade de o indivíduo poder agir sem estar dentro de um espaço social de condicionamento.

Também Giddens (1997, 2000) procura afastar as suas contribuições teóricas do conflito binário (dicotómico) entre o peso da estrutura, isto é, da sociedade sobre as ações dos indivíduos ou a grande autonomia dos indivíduos com a sua subjetividade diante da sua comunidade (Carneiro, 2006; Pena Pires, 2003).

Na esteira dessa tentativa de rompimento, e em defesa da sofisticação dos sistemas/processos sociais, a teoria da estruturação de Giddens defende que a estrutura adquire um caráter dual (Giddens, 1997, 2000).

“Por dualidade da estrutura, pretendo afirmar que as propriedades estruturais dos sistemas sociais são simultaneamente o meio e o resultado das práticas que constituem esses mesmos sistemas...A estrutura tanto capacita como constrange...” (Giddens, 2000:43).

A proposta de contemplar a estrutura na sua dualidade significa defender que, quando se encontram em situações de interação social, os sujeitos sociais são capazes de mobilizar recursos e capacidades de transformação do social e de introdução de mudanças.

Tais capacidades resultam do facto de tratar-se de uma interação e de uma participação reflexiva no mundo social, já que os sujeitos sociais desenvolvem as suas ações e práticas, fazendo uso consciente dos recursos que possuem para a produção de mudanças, dentro de uma estrutura social. Sendo assim, as suas ações, embora reflexivas, não se fazem num completo domínio sobre as estruturas sociais.

Assim se explica que exista uma relação de dualidade entre os sujeitos sociais e suas subjetividades e as disposições objetivas do social. Essa relação, segundo Giddens, não resulta apenas e sempre em mudanças, mas numa relação próxima e não excludente entre mudança e reprodução, o que comprova a agencialidade dos atores sociais.

Não existe, para Giddens, a possibilidade de as estruturas sociais antecederem às ações dos sujeitos, nem o contrário, isto é, não existem ações à priori das estruturas. O poder e a capacidade que os atores sociais têm para produzir transformações no seu contexto social são as condições necessárias para a agencialidade.

Contrariando a tese Bourdieusiana de reprodução social de pertenças, Barros (2012, 2013) mostra-nos, a partir das trajetórias familiares, escolares e políticas dos indivíduos que compõem a elite político-administrativa, que as suas oportunidades de formação escolar nem sempre se fazem dentro da família mais próxima; existem redes

de relações de parentesco e de solidariedade que, neste caso, permitiram a esses indivíduos o acesso a múltiplos recursos de formação, fora da família.

Os recursos podem estar num tio ou outros membros da família alargada, com posses e redes de contactos, na participação na vida religiosa da comunidade ou participação política, enquanto militantes partidários, ou a partir de um membro da família na emigração e com as remessas que apoiam na escolarização, etc.

Barros exemplifica que “...a ascensão de indivíduos oriundos de famílias populares a posições de elite político administrativa no Cabo Verde pós-independência é largamente tributária do papel desempenhado pelas congregações religiosas a partir dos anos 50 do século XX, da refundação do papel do Estado tardo-colonial, da edificação de um amplo programa social do Estado Nacional e dos efeitos das remessas dos emigrantes na melhoria dos rendimentos das famílias.” (Barros, 2013b: 62).

É o exemplo de um membro da elite cabo-verdiana (proveniente de uma família de camponeses) e que foi educado por um tio, então solteiro e que lhe deu todas as condições (rede de apoios e de contactos, por exemplo) para a frequência do ensino primário e secundário no país e que seguisse para Portugal para se licenciar em Direito. Ter sido educado pelo tio permitiu-lhe, deste modo, construir uma trajetória de vida distinta dos pais e dos outros irmãos.

Barros (2013a:58) fala assim num processo de segmentação intrafamiliar, em que nem sempre os filhos têm oportunidades de construir as mesmas trajetórias de vida, já que os recursos para a mobilidade social ascendente resultam numa combinação de fatores que resultam na transformação das posições originárias, isto é, das suas famílias.

Mais ainda, a trajetória escolar desses indivíduos, segundo Barros (2012, 2013) exige uma mobilidade espacial, do campo para a cidade (Praia e Mindelo) e que os coloca em contacto com outras redes de sociabilidade (a que não tinham acesso) e que outorgam outros recursos importantes para a mobilidade social ascendente, tais como a aquisição de capital social que facilita a ajuda a outros membros da família, inclusive na sua trajetória escolar e profissional.

O quadro empírico de Barros está em linha com os argumentos de Charlot (1992, 2005), para quem a análise das relações entre posição social dos sujeitos, capitais (sociais, culturais, etc.) e a mobilidade social obriga a uma abordagem que vai para além da interdependência entre a posição que o sujeito e o seu grupo ocupam na estrutura social e os lugares que estes são capazes de ocupar dentro desta mesma estrutura social.

Para Charlot, as contribuições de Bourdieu não consideraram que as escolas podem desenvolver mecanismos de combate às desigualdades que nelas possam existir, pelo que argumenta que a origem social dos alunos e, mais ainda, das suas famílias, não pode ser considerada a única causa do sucesso ou insucesso escolar (Charlot, 1992, 2005).

Segundo Charlot (1992, 2005) o sujeito não pode ser analisado apenas na sua dimensão social, isto é, apenas enquanto pertencente a um grupo social que exerce sobre ele uma pressão para que reproduza a posição social do grupo. O pesquisador sugere que o sujeito deve ser visto na sua capacidade de transformação das pertenças grupais, ativando as suas potencialidades individuais e subjetivas, pelo que não se pode falar de uma interiorização do mundo, como defende Bourdieu, mas de um sujeito que se apropria do mundo a partir das suas lógicas e posições de sujeito.

“L’individu (pour employer un terme aussi neutre que possible) n’intériorise pas le monde, il se l’approprie dans sa logique de sujet . Ce qui est fort différent..” (Charlot, 2005:38).

As jovens com quem tenho vindo a trabalhar capitalizam vários recursos para não reproduzirem a mesma condição de vida que os seus pais tiveram.

Os recursos para conseguirem a mobilidade social ascendente resultam de um grande investimento das suas famílias, para que os filhos tenham acesso aos capitais educacionais. As suas famílias são pobres e os seus pais nunca tiveram acesso à escola como capital, mas as suas famílias mobilizam vários recursos que compõem uma rede alargada de solidariedade intrafamiliar e extrafamiliar (Barros, 2012, 2013).

Por conseguinte, as várias posições teóricas aqui partilhadas são posições fundamentais para analisarmos o investimento na educação e os seus significados

objetivos e subjetivos que as famílias cabo-verdianas, o estado cabo-verdiano e as jovens estudantes têm feito na educação, sobretudo, ao nível superior.

Por conseguinte, poder-se-ia pensar que num contexto de pobreza e onde o ensino superior exige um investimento económico e cultural muito grande, as jovens provenientes de famílias com menos recursos económicos e culturais estariam, à partida, em desvantagem.

Se o ensino superior não é para todos, como as jovens mulheres conseguiram driblar a barreira imposta por um filtro económico? Como as famílias pobres cabo-verdianas conseguem sustentar um projeto de mobilidade social ascendente dos seus filhos?

Estamos perante lógicas de transformações que, além de resultarem, conforme já salientado, da mobilização de recursos que estão fora da família (Anjos, 2002; Charlot, 1992, 2005; Barros, 2012, 2013), muitas vezes significam que a mobilidade social ascendente não envolve todos os filhos. por exemplo, mas apenas alguns filhos e, em vários casos, de famílias alargadas, chega mesmo a contemplar e envolver apenas um(a) filho (a) (Barros, 2012, 2013).

No caso da família da Bia, os seus recursos são variados: um irmão nos Estados Unidos, que enviou às filhas um portátil para poderem fazer os trabalhos da universidade; a mãe que continua a apoiar a filha e as netas - uma das netas, inclusive, preferiu ficar em casa da avó, quando a mãe saiu de casa; a patroa da mãe que, em várias ocasiões, lhe deu roupas para as filhas e que, numa das férias de verão, chegou a oferecer um curso de inglês às duas filhas da Bia; o estado que, com o seu programa de apoio ao ensino superior, atribui uma bolsa à filha que estuda em Portugal.

Por outro lado, a mobilidade social ascendente também acontece graças ao investimento pessoal das filhas na sua formação. Conseguir ter uma bolsa de estudo significa ter feito um percurso escolar que se destacou de entre demais candidatos.

O sistema de acesso às bolsas mantém alguma competitividade, o que significa que o acesso às bolsas de estudo tem vindo a tornar-se cada vez mais restrito e organizado em torno daqueles que têm, ao nível do secundário, as melhores notas. Constata-se, assim, que as capacidades individuais dos alunos são um fator

determinante para a continuidade dos seus projetos de aquisição de mais capital escolar.

Essas constatações são visíveis, conforme já referenciado, em casos de famílias, com mais do que um filho, por exemplo:

“Não é bem orgulho, mas sinto que não desiludi os meus pais, porque eles investiram tudo na nossa educação e é pena que tenha sido a única que soube aproveitar desse investimento. Os meus outros 3 irmãos não tiveram tratamento diferenciado, os nossos pais sempre nos deram tudo, no meio de muitos sacrifícios. Mas também acho que sempre tive mais ‘cabeça para a escola’, digamos assim. Então, se hoje tenho uma licenciatura e estou no mestrado é porque sempre tive muito claro o que quero da vida e porque tenho uns pais que não se cansaram pelos filhos, sempre tiveram esta meta de ver os filhos formados.” (Patrícia, 30 anos).

Os cabo-verdianos, enquanto agentes sociais que pertencem a um determinado grupo heterogéneo, em termos de recursos e de capitais, estão em condições de legitimidade para fazer uso dos recursos de que dispõe o grupo, e exigir que a sua pertença e participação no grupo se traduza, por conseguinte, na possibilidade de mobilizar os recursos internos para os seus projetos.

A mobilização destes recursos torna-se possível na medida em que existe um grupo social que se forma com base na manutenção de relações sociais fortes e duradouros, criando, desta forma, uma rede social de reciprocidade e de apoio. O sujeito sente-se protegido pelo grupo vivendo no grupo, enquanto lugar de segurança.

Por outro lado, deve-se destacar a partir desse quadro empírico, a enorme facilidade de circulação por vários grupos que dispõem de vários recursos. Assim se justifica o facto de que, dentro de uma mesma família, haja diferentes acessos e usos dos capitais existentes e disponibilizados. Isto também reforça a ideia da agencialidade dos atores sociais (Giddens, 2000) que dispõem de uma “certa liberdade” para selecionarem um conjunto de ações e estratégias para alcançarem determinados objetivos.

Por conseguinte, esse quadro empírico coloca-nos em sintonia com a proposta de análise das ações socialmente orientadas (Portes, 1999: 8), pois os atores sociais

“não se encontram socialmente atomizados. Pelo contrário, as relações sociais influenciam todas as fases do processo, desde a seleção dos objetivos...à organização dos meios relevantes” (Portes, 1999:7-8).¹⁹⁶

Aprofundando a reflexão, pode-se argumentar que o grupo tem um papel preponderante sobre as ações do sujeito, no sentido em que serve para “travar” as ações que possam colocar em risco o sentido da coletividade e os exageros de ações individualistas. No processo de procura dos ganhos e vantagens, o sujeito vai criando relações que geram *dívidas sociais*, considerando que precisa dos outros (de alguns favores dos outros) para atingir os seus objetivos.

Estes antagonismos que decorrem desta relação sujeito-grupo mostram, ainda, que é essencial analisar a importância da pertença a uma rede de apoio para a realização com sucesso das ações, não apenas as económicas, considerando que “são meios de aquisição de recursos escassos, como o capital e a informação, e porque impõem simultaneamente constrangimentos eficientes à prossecução ilimitada dos interesses pessoais.” (Portes, 1999:12-13).

O indivíduo é então colocado à prova e terá de desenvolver estratégias e ter capacidade para mobilizar esses recursos, junto do seu grupo e o sucesso ou o fracasso do seu projeto pessoal é, muitas vezes, medido pelo seu capital social (Portes, 1999).

Não podemos esquecer que os sucessos no alcance dos objetivos pessoais necessitam de um *palco* onde possam ser exibidos, exaltados, comemorados e partilhados, pois só assim ganham sentido, tanto para o sujeito, como para a coletividade.

Torna-se necessário a existência de um equilíbrio (nem sempre fácil de conseguir) entre os interesses individuais e as pressões sociais, pelo que não se pode cair no exagero de afirmar que toda as ações individuais tenham de passar pela supervisão e aprovação coletiva (Portes, 1999).

¹⁹⁶ Portes refere-se sobretudo às ações económicas socialmente orientadas, mas creio que é possível fazer uma transposição para a análise do quadro empírico aqui partilhado.

Quando investem na educação dos filhos e quando os filhos aproveitam dos recursos disponibilizados pelas redes de apoio intrafamiliar e extrafamiliar, cria-se uma bolsa de dívidas.

O caso da Maria ilustra o contrato, na maioria das vezes verbal, que garante as contra dídivas por parte de quem fez uso desses recursos. Filha única entre os três filhos, de pais que não tiveram oportunidade de estudar, viajou para Portugal, quando concluiu os seus estudos em 2001, para estudar enfermagem.

Não teve bolsa de estudo e, para poder custear a vida em Portugal, fez um acordo com o pai, de que este passaria a enviar-lhe dinheiro (mensalmente) para se poder manter em Portugal, durante o período da licenciatura. O valor acordado foi de 350 euros mensais durante os 4 anos (tempo de duração do curso).

Sendo o pai trabalhador e emigrante na europa, Maria, assim como os dois irmãos, beneficiou de um abono do estado do país de acolhimento do pai. O acesso a esse abono no valor de 125 euros mensais, facilitado pelo facto de ter optado por ir estudar em Portugal (país da Europa), terminaria quando completasse os 26 anos. Assim, o pai, durante os 4 anos, atribui-lhe um valor de 225 euros, para completar os 350 euros acordados.

O acordo previa que ela participasse na formação no irmão mais novo, quando este iniciasse o ensino superior ou outra formação. Isto é, o dinheiro que recebeu do pai foi retribuído a partir do irmão. Durante 3 anos, e quando já estava a trabalhar, a Maria passou a dar 100 euros (mensalmente) ao irmão, para que este se mantivesse em Portugal, a realizar o curso técnico.

Para além do valor mensal, ela teve que comparticipar na ida e instalação do irmão em Portugal, por exemplo, com roupa de cama, aquecedor, alguma roupa de inverno, e com algum dinheiro, para as primeiras despesas de instalação.

Recorrer aos outros e deles depender para a satisfação de objetivos, significa então que esses outros esperam que sejam compensados por anteriormente terem ajudado e terem participado no seu “sucesso” gerando, dessa forma, um ciclo de favores e expectativas de dídivas e contradídivas que devem ser sempre que possível

mantidas e satisfeitas, evitando o risco de se quebrar com a rede de apoios (Portes, 1999, Pires; 2003).

Por conseguinte, é imperativo que os sujeitos tenham consciência de que estas pertenças e dependências em relação às redes sociais de apoio, podem ter efeitos perversos e contrários, quando existem objetivos pessoais a concretizar.

6.2. Filhas com escola e mães sem escola: a importância dos capitais educacionais na construção de si, enquanto pessoa.

A análise da centralidade dada à educação como mecanismo de mobilidade social ascendente implica, também, uma reflexão sobre os significados identitários desse investimento, em particular para as mães e filhas. O aproveitamento dos recursos disponibilizados e colocados à disposição pelo estado, pelas famílias e outros constituintes das redes de apoio, contribui para a construção de trajetórias diferenciadas de pertenças de género.

A presente secção dialoga com os projetos de construção de pertenças diferenciadas de género, enquanto “mulher cabo-verdiana”, para dar conta dos significados que as mulheres mães e as mulheres filhas atribuem ao investimento feito na aquisição dos capitais académicos, para a composição e construção de si, enquanto Pessoa (Strathern, 1998, 2006).¹⁹⁷

Mais concretamente, guiam-nos três questões importantes:

a) em que medida o investimento na educação a partir do aproveitamento dos recursos colocados à disposição pelo estado, pelas famílias e outros, contribui para a construção de trajetórias diferenciadas de pertenças de género?

b) Como as mulheres mães encaram o projeto educativo das duas filhas?

c) Como as “mulheres cabo-verdianas” se constroem enquanto pessoa, no quadro das relações intersexuais e intrassexuais, a partir da posse dos capitais académicos?

¹⁹⁷ A Antropologia tem atribuído especial atenção à noção de pessoa. Nessa tradição, podemos identificar uma abordagem que enfatiza a noção de pessoa como cultural, procurando seguir e introduzir a separação entre natureza e cultura, a partir de olhares do ocidente. Aqui, podemos citar as contribuições de Mauss, como referência no estudo da noção de pessoa, e localizar antropólogos como Strathern) ou Ingold que, a partir de outras lentes, trabalham a fusão da natureza e da cultura. Para os propósitos da tese darei, atenção às contribuições de Strathern.

Como as “mulheres cabo-verdianas” se constroem como Pessoa?

A proposta é a de desmontagem da categoria “mulher cabo-verdiana”, considerando que as realidades são compósitas e que a construção da identidade de género, nesse caso, faz-se a partir de relações de reciprocidade e de conflitos, tanto intersexual como intrassexual e, ao mesmo tempo, de projetos de diferenciação.

A valorização da reciprocidade permite trabalhar a proposta de que as dinâmicas de construção de si, enquanto pessoa, não se fazem sempre por oposição, mas sim por reciprocidades.

Quando comecei a pesquisa em 2007, estava interessada na questão da emancipação, ainda numa fase de procura de aportes teóricos em que o que interessava era analisar a interligação íntima entre posses de capitais educacionais e emancipação feminina.

A abordagem teórica que me parecia mais coerente com esse quadro empírico era aquela que considera a existência da “emancipação” enquanto fruto de uma guerra de sexos, entre homens culturalmente e socialmente protegidos pela sociedade e mulheres a quem essa mesma sociocultura limita as suas possibilidades de igualdade e equidade.

Hoje, depois de uma relação de 5 anos com um quadro empírico marcado por relações de reciprocidade e de conflitos constantes tanto intrassexual como intersexual, interessa-me analisar os percursos biográficos das mulheres com quem tenho vindo a trabalhar, considerando a proposta de que as realidades são mais compósitas do que aparentam ser.

A opção por uma análise das relações intrassexuais para a construção desses percursos resulta da observação de que os contextos de socialidade (Strathern, 1998, 2006) intrassexuais são fundamentais para a construção dos sentidos situacionais e locais de feminilidade e masculinidade. As construções identitárias de género não se fazem apenas em relação e com o Outro sexo.

Não podemos ficar presos apenas aos quadros de socialidade onde homens e mulheres se relacionam e constroem sentidos de si a partir de uma relação de pertença de género. Strathern (1998) propõe, como vimos, que, ao invés de se falar de

sociedade (definição ocidental), que se fale de socialidades, para dar conta, por um lado desses quadro relacionais, mas, mais ainda, para enfatizar as reciprocidades que ocorrem nessas relações que produzem androginias.

Se as pessoas são, para Strathern, relações, composições, ações, tal significa que se introduz uma separação entre pessoa e indivíduos. Strathern considera que:

“Ser um indivíduo, um agente resoluto com a mente una, em contraste com ser um compósito, pleno de desejos e relações heterogêneas, compreendia modalidades de existência alternativas. Se os euro-americanos habitualmente consideram a si mesmos como indivíduos em estado permanente de singularidade, talvez a ansiedade dos homens Hagen fosse serem mantidos em um estado permanente (não-reprodutivo) de heterogeneidade” (Strathern, 1998:120).

Quando olhamos para outros quadros de socialidades, percebemos que muitas das imagens e representações sobre homens e mulheres se forjam em contextos de sociabilidade “só de homens” ou “só de mulheres”.

Durante a minha pesquisa de terreno, tanto em Cabo Verde como em Portugal, convivi com várias das minhas interlocutoras, em espaços frequentados sobretudo por mulheres, como por exemplo, a delegação da Morabi em São Vicente, cabeleiros para mulheres, cozinhas¹⁹⁸, restaurantes e discotecas em grupo, compras ao fim de semana em grupo.

Nesses espaços de socialidade, de fazer-se pessoa feminina, na ação e interação, onde as mulheres faziam questão de frisar que eram “nossos momentos, proibida a entrada e permanência de homens”, as conversas eram frequentemente sobre os “homens”, os seus homens e os homens no geral, acompanhadas por queixas e desabafos sobre o estado das suas relações.

“Estive hoje na festa de aniversário da A. Cheguei por volta das 16h, encontrei a A e as outras colegas na cozinha. Para a festa de anos o prato principal - como era de esperar, considerando que é prática comum entre os cabo-verdianos em Portugal – é a cachupa, para sobremesa e entre outros doces, não podia faltar também doce de

¹⁹⁸ Durante as festas a que era convidada, as mulheres passavam grande parte do tempo na cozinha, não apenas preparando a comida mas, sobretudo, conversando.

papaia e queijo fresco vindo de Cabo Verde. Na sala, alguns convidados. Quando cheguei e dirigi-me à cozinha, estavam a meio de uma conversa sobre sexo, gravidez durante o curso e relações com os homens cabo-verdianos. Grande parte dos convidados homens eram os respetivos namorados. Na cozinha partilhavam informações sobre esses namorados. Uma das amigas da A., que também tive oportunidade de entrevistar, que não levou o namorado, justificava a sua ausência com o facto de se terem zangado porque ele tem-se portado mal, andava a receber chamadas de uma mulher, ela ainda não tinha conseguido identificar quem era, mas tinha a certeza que era uma cabo-verdiana, de São Vicente, e porquê? Perguntaram as outras. Porque ela ‘teve o descaramento de mandar uma mensagem, escrito em sampadjudu’, respondeu ela. Perante a possibilidade de a amiga estar a ser traída, a A., falando mais alto para que os rapazes que estavam na sala pudessem ouvir, gritou que ‘os homens cabo-verdianos deviam ser todos metidos num saco e atirados ao mar’ e que ‘a única coisa que as mulheres podiam chorar era o facto de terem perdido um saco’. Para amenizar o clima que estava a ficar tenso, uma das amigas reclamou do facto de que ‘estamos numa festa onde, como sempre, o prato principal são os homens cabo-verdianos’ reclamando do facto de as mulheres cabo-verdianas perderem parte do dia a falarem de homens, ‘parecemos aqueles idosos, quando estão doentes disputam entre si, com várias doenças para parecer que está mais doente do que os outros’ remata, fazendo referência ao facto de nessas conversas sempre haver uma disputa entre as mulheres para mostrar que a sua relação tem mais problemas. Em resposta a esta provocação respondeu a A. ‘olha é sempre assim, o que que queres, eles são uns maus mas não podemos viver sem eles”, entre risos todas concordaram com a A.”(CF, Diário de campo, Lisboa, 22 de junho de 2008).

Conforme fica saliente nesse extrato do diário de campo em Lisboa, os contextos de socialidade intrassexual são importantes arenas para a construção de discursos e imagens sobre “os homens cabo-verdianos” e as “mulheres cabo-verdianas”. Nos encontros entre mulheres, as conversas sobre vários assuntos têm sempre como “*prato principal*” os homens. Também nas pesquisas realizadas em Cabo Verde, a presença dos “homens cabo-verdianos” nas conversas é muito visível.

Conforme já referenciado, durante a pesquisa de terreno optei por fazer da Morabi e de alguns cabeleireiros para mulheres espaços centrais para as minhas observações sobre essas dinâmicas de socialidades, onde se fazem “mulheres cabo-verdianas”, mulheres mães.

É por essas mulheres mães que começarei a apresentação e análises dessas “pessoas cabo-verdianas”.

6.2.1 “As minhas filhas são a minha felicidade” investimento das mulheres mães na educação dos filhos e construção de si, enquanto pessoa.¹⁹⁹

Conforme tenho vindo a salientar, o investimento na educação dos filhos tem sido um traço marcante para muitas famílias cabo-verdianas, investimento que significa a possibilidade de mobilidade social ascendente da família e dos jovens.

Contudo, interessa também refletir sobre os significados desse investimento quando consideramos os projetos de vida das “mulheres cabo-verdianas” mães. Por que as mulheres mães investem na educação das filhas, nesse caso? Se em termos mais objetivos a educação significa a possibilidade de terem emprego e uma vida económica mais estável, o que significa para as mulheres garantirem às suas filhas um percurso biográfico diferente da que tiveram oportunidade de construir para si?

Como se constroem enquanto pessoas a partir da educação das suas filhas?

Constatei que várias mulheres com quem trabalhei se colocam como mãe e pai dos seus filhos, assumem que, apesar de na família haver a presença do homem em casa, a sua ausência na assunção das responsabilidades parentais acaba por deixar as mulheres sozinhas no controlo da vida dos filhos, embora prossigam sempre a busca pela presença do homem; mesmo que não sustente, que mande.

E se, ao invés (ou além) de considerarmos a participação das mulheres no cuidado com a família e dos seus filhos, apenas como resultado de forças desiguais no

¹⁹⁹ O facto de dar mais centralidade à relação entre mães e filhas não quer dizer que seja uma relação privilegiada, quando comparada com a relação mães filhos. A referência a essa relação é um recorte que faço aqui para os propósitos da tese. No contexto sociocultural cabo-verdiano, vale lembrar que se defende que os filhos (as) são das mães porque, como se costuma frisar, “pai poder ser qualquer, mas mãe é sempre mãe”.

contexto das relações socioculturais de gênero, trabalharmos essa participação como inerente ao processo de construção de si?

“Fui hoje ao cabeleireiro da H. Estas visitas semanais têm-se revelado muito interessantes. Mas hoje, ao invés de recolher, levei uma pergunta provocatória. A pergunta tinha a ver com uma outra discussão que tínhamos tido na semana passada sobre as mulheres cabo-verdianas serem muito submissas. Mas queria direcionar a discussão para o facto de as mulheres mães sobrevalorizarem a relação com os filhos em detrimento da relação com os seus companheiros....O mais interessante é que não foi preciso fazer a pergunta. Mal cheguei ao cabeleireiro a V (uma senhora que também ia sempre no mesmo dia e horário) disse-me que tinha ficado com aquela discussão na cabeça. Que tinha refletido sobre essa submissão das mulheres e deu-me o exemplo da relação que ela tem com os filhos. Segundo ela, não existe submissão, as outras pessoas é que vêm essa submissão, mas ela acha que trata-se sim de tomar decisões, de aturar alguns abusos, por causa dos filhos. Mais, para ela o que importa é que é pelos filhos que ela se sente realizada, quando olha ao espelho todos os dias e, quando à hora do almoço, por exemplo, tem a satisfação de ver os filhos prontos para irem para a escola, os sacrifícios que ela faz por eles se apagam. Mas arrematou, não faço isso apenas por eles, não sei se me entendem, disse ela, mas eu faço isso também por mim, desabafou, quando perguntam-me quem sou eu, não posso esquecer dos meus filhos e das minhas filhas. Como podemos esquecer alguém que faz parte de nós, que saiu de nós? Vocês, jovens, é que acham que ter filhos é uma forma de submissão da mulher....” (CF, Diário de Campo, 15 de setembro, 2009).

Em linha com quadros epistemológicos que têm refletido sobre o conceito de pessoa, pode-se aqui argumentar que não se trata de mera incorporação passiva das expectativas de gênero que sobre elas recaem mas sim de estratégias de construção de si, dentro de um contexto de relações de reciprocidade e tramas relacionais, onde constituir-se identitariamente, ser pessoa, resulta das relações que se mantem com *Outros*. Esse *Outros*, que como disse V. “faz parte de nós, que saiu de nós”.

Definindo pessoa enquanto uma relação, Strathern (1998) argumenta que “cada pessoa vê a si mesma a partir do ponto de vista do outro. A dependência pode, assim, possuir uma conotação positiva quando envolve a mobilização das relações, e as

peessoas ganham importância em função das relações nas quais se apoiam.” (Strathern, 1998: 119).

A definição de si a partir do cuidado que tem para com os filhos, de ser mãe e pai dos seus filhos, não pode ser considerada apenas como uma definição de si enquanto submissas. Isto é, quando se fazem enquanto pais e mães dos seus filhos, não podemos ler esses posicionamentos como mera aquisição de outros papéis que estavam, culturalmente e socialmente, destinados aos homens. Importa assumir que estas mulheres são pessoas compósitas, que corporificam composições²⁰⁰ (Strathern, 1998, 2006).

Podem ser lidas também como ganhos identitários, que as colocam em relações de participação ativa na construção e concretização da biografia dos seus filhos.

“Não me importo com o que os outros dizem sobre mim. Eu sou mãe solteira, sim, foi uma decisão que tomei depois de aturar vários abusos. Tomei a decisão de cuidar dos meus filhos. Mãe que é mãe não opta por ficar com o pai dos seus filhos só porque é o homem que nos faz sentir mulheres (risos). Mãe que é mãe, quando tem de separar-se do seu homem, deve fazê-lo e não voltar atrás na decisão. Mãe que é mãe, tem de pensar que foi ela a responsável por ter trazido a criança ao mundo. Eu pari os meus filhos, não pari o meu marido (risos). Homem vai, homem vem. Os filhos são para sempre. Entendes? É por isso que encho a boca para dizer eu sou mãe e pai dos meus filhos. Se hoje sou mãe, é porque trouxe 6 crianças ao mundo e, olha, não me importo de ter dado à luz, de ser mãe a contar com um homem para ajudar na educação deles e de ter ficado como estou: mãe e pai dos meus filhos...” (Antónia, 47 anos).

“Os meus filhos completam-me. Lembro-me por exemplo de ter sentido ciúmes da minha mãe porque ela é que deu o primeiro banho ao meu filho e, durante quase

²⁰⁰ Se seguisse uma leitura mais binária e se acolhesse a possibilidade de colocar o trama dessas mulheres em diálogo com as propostas de mulheres emancipadas e mulheres não emancipadas, então poderia concordar com a ideia de que elas vivem num contexto patriarcal e machista que limita as possibilidades das mulheres construírem percursos biográficos autónomos de um projeto coletivo do Nós, sobretudo das suas famílias.

dois meses, praticamente não consegui dar banho ao meu filho, sem ajuda e supervisão da minha mãe. Às vezes, reclamava porque ela não me dava espaço para eu tentar dar banho ao meu filho. Mas claro que era ciúmes, houve um dia que (risos) reclamei e disse que já estava com saudades da altura em que o meu filho estava dentro de mim, porque quando ele nasceu, foi como se tivessem tirado algo de especial de dentro, para darem ao mundo (risos). Bom, mas eu tenho uma relação muito de mãe galinha com os meus filhos. Quando olho para eles e penso que são meus, que são parte de mim, esqueço todas as chatices” (Bia, 40 anos).

A composição de si enquanto pessoa resulta, assim, da vivência dentro de um contexto relacional (com o homem, filhos, mãe, outras mulheres, etc) marcada por dinâmicas de reciprocidade e de solidariedade.

Quando consideramos as relações de solidariedade intergeracional feminina, destaca-se que a participação das mulheres na construção dos projetos biográficos das suas filhas é orientada pela criação de bolsas de dívidas intergeracional e intrassexual.

As mulheres mães contam que o investimento que fazem na educação das filhas²⁰¹ possa ser convertido no apoio a receber quando chegarem à velhice:

“Quando chegas à velhice, é com as filhas que tens de contar; quando tinha as duas filhas contava com as duas, agora só tenho uma e é com ela com que tenho de contar. Os meus filhos trabalham, mas ajudam pouco...tenho medo que aconteça alguma coisa comigo e não consiga cuidar dos meus filhos...” (Gertrudes, 51 anos).

O quadro empírico mostra que as mulheres mães participam no projeto de vida das suas filhas, como algo que é inerente ao processo de construção enquanto pessoa. Mas outros significados podem ser elencados a esse propósito. É que as mulheres mães não querem que na composição de si, enquanto mulheres, as filhas tenham o mesmo percurso de composição de pessoa.

Interessa, nesse caso, analisar os significados que as filhas produzem sobre o investimento que as suas mães fazem para que possam adquirir os capitais académicos e como vivem esse investimento na construção de si, enquanto mulheres.

²⁰¹ Não significando que os investimentos na educação dos filhos sejam desiguais ao investimento das filhas.

6.2.2. “Estudo para não ter a mesma vida da minha mãe”: investimento das jovens estudantes na educação para a construção de percursos biográficos diferentes das mães.

“É curioso, a minha mãe sempre me disse ‘se queres ser alguém na vida, olha para a minha vida, toma-me como espelho e exemplo, para veres o que não deves fazer’. Ainda me lembro dessas palavras, achava aquilo estranho porque, supostamente, nós idolatramos as nossas mães, mas, ao mesmo tempo, elas dizem-nos para não sermos como elas... então hoje percebo que a minha mãe não queria que tivesse a mesma vida que ela e, de facto, não concebo a minha vida igual à da minha mãe” (Patrícia, 30 anos).

A partir do cenário empírico que tem sido partilhado, vemos *duas estradas* (Strathern, 1998) para a construção de “fazer-se mulher cabo-verdiana” que não podem ser isoladas (numa lógica binária), nem do contexto sócio histórico em que são produzidos, nem tão pouco do diálogo em presença, ou seja, os percursos biográficos das filhas fazem-se em comparação com o percurso biográfico das suas mães. Conforme defende Strathern (1998):

“As pessoas também são apresentadas com tendo as suas mentes divididas entre seguir velhas e novas estradas...como as pessoas também adotam perspetivas umas sobre as outras, ocupando assim posições alternadas, é óbvio que cada pessoa traz em si mesma a capacidade de atuar, segundo o velho ou o novo.” (Strathern, 1998:118).

Em Cabo Verde ou entre os cabo-verdianos, a presença da mãe, ou melhor, de uma figura materna (que nem sempre é mãe) é hipervalorizada no quotidiano da vida familiar. Ter a mãe por perto e partilhar a construção de projetos de vida com ela é um traço marcante na vida dos cabo-verdianos.

Conforme ficou salientado, essa valorização está em sintonia com o desempenho do papel sociocultural de cuidadora da família.

Contudo, e em particular no que toca à relação com as suas filhas, importa refletir sobre o impacto dessa relação intergeracional e intrassexual, entre as mulheres

mães e as mulheres filhas, na construção de si, enquanto jovem mulher cabo-verdiana com capital académico.

Ficou salientada a presença da mãe na vida das jovens estudantes em Portugal. Quando questionadas sobre a importância da família, as jovens mulheres particularizam o papel das suas mães.

Contudo, quando questionadas sobre os seus percursos biográficos enquanto mulher cabo-verdiana, as jovens afastam-se desta valorização da figura da mãe, no que toca ao percurso biográfico que, segundo as jovens, as suas mães construíram para si.

Durante a pesquisa de terreno em Cabo Verde e em conversa com algumas jovens num reencontro em casa de uma amiga (Maria), o tema da valorização e do afastamento da figura da mãe veio à conversa. Discutia-se o modelo de mulher do século XXI, quando uma das jovens disse “Deus me perdoe mas eu não quero ser como a minha mãe”.

Pedir perdão a Deus, antes de proferir uma frase como está, significa que a figura da mãe é híper sacralizada entre os cabo-verdianos e, nessa medida, seria um pecado “contaminar” a imagem da mãe que se constrói a partir de uma imagem cristã e que nos remete para a ideia de mulher pura, que se entrega aos outros e que faz tudo pelos filhos.

Quando a jovem proferiu essa frase, de imediato se justificou:

“Também não acho que seja um pecado admitir isso. Eu quero ser como a minha mãe nessa questão de amar os meus filhos, quando os tiver (risos), com toda a minha alma. Quando eu digo que não quero ser como a minha mãe, é porque eu acho que a minha mãe, quer dizer, as nossas mães, as mães cabo-verdianas levam uma vida de sacrifícios. Elas entregam-se a nós, aos filhos, aos seus maridos, a toda a família, até aos animais da casa (risos). Eu lembro-me de a minha mãe reclamar, por exemplo, de que passávamos a vida a chamar por ela, que ela acordava sendo mãe e que ia para cama sendo mãe” (CF, Diário de Campo, conversa com o grupo de jovens, desabafo da Patrícia, Lisboa, julho de 2008).

Continuamos com a conversa sobre as mães e a sua “entrega”, foi unânime quanto à partilha dessa imagem da mãe. Na conversa, estava a Maria, uma das jovens a quem já tinha feito duas entrevistas e que tinha já manifestado o seu orgulho em ter uma mãe assim. Maria, perante o desabafo da Patrícia afirma que também não vê pecado nisso, “até porque, se as mães quisessem que as filhas tivessem a mesma vida que elas tiveram, não teriam sido a mãe que têm sido, teriam sido mães ‘desnaturadas’²⁰²”.

Isto é, Maria defende que, se as filhas não querem ser como as mães é porque as próprias mães ensinaram-lhes que não deviam seguir o seu exemplo, enquanto mulheres.

Quando entrevistei a Patrícia em Cabo Verde, recuperei essa discussão sobre as mães, perguntando-lhe como avaliava a participação da sua mãe na vida dos seus filhos. Patrícia que se lembrou da discussão que o grupo tinha tido em casa da Maria, afirmou que olha para a sua mãe como uma figura de peso mas que se anulou enquanto mulher.

“Eu vejo a minha mãe com uma vida sacrificada, sempre a correr para poder dar-nos aquilo que precisamos e ela nunca se cansa, nunca se queixa de estar cansada, nunca mostra que vai desistir de nós, quer ver-nos bem, quer que tenhamos uma vida diferente, admiro muito a minha mãe mas não quero ter a mesma vida que ela tem e é por isso que estou a estudar.” (Patrícia, 30 anos).

Outra entrevistada, a Madalena, que conheci em Cabo Verde um anos depois de ter regressado de Portugal, também partilha da mesma posição da Patrícia.

“Eu acho que muitas mulheres cabo-verdianas não têm oportunidade de serem elas próprias. Eu vejo isso pela minha mãe, saiu da casa dos pais ainda jovem, ou seja, deixou de ser filha e foi morar com um homem e ficou logo grávida, aí deixou de ser filha de ... e passou a ser mulher de... e mãe de... Acho triste porque ela nunca teve um momento na vida em que foi apenas Bia, tendo a sua vida própria. As nossas mães se anularam para serem propriedades de outras pessoas.” (Madalena, 30 anos).

²⁰² Expressão usada em Cabo Verde para fazer referência a uma pessoa, que não se importa com os outros e que não cumpre com as suas responsabilidades, nesse caso de ser mãe.

“Não quero ser como a minha mãe” tem sido um dos posicionamentos mais recorrentes entre as jovens mulheres, no que toca ao modelo de mulher que querem seguir e, por conseguinte, estas produzem nas suas narrativas um distanciamento das suas mães, no que toca aos seus percursos biográficos.

Esse distanciamento opera-se, por um lado, com a exaltação da posse de capitais académicos como sendo recursos que permitem construir biografias marcadas por outros compromissos e prioridades diferentes dos das suas mães. Não querem viver a maternidade da mesma forma que foi vivida pelas suas mães, nem querem anular-se perante os *Outros* (Filhos, maridos, outros familiares, etc.).

Quando questionadas sobre os seus maiores receios durante a vida estudantil em Portugal, a gravidez aparece no topo. Não se trata apenas de um medo pessoal, também há o medo de que outras colegas possam engravidar.

Muitas jovens, sobretudo, nos primeiros tempos em Portugal, são aconselhadas pelas suas amigas e colegas de casa para marcarem uma consulta de ginecologista, com o objetivo de iniciarem o uso de contraceptivos, como a pílula, nos casos em que elas ainda não tenham iniciado a toma²⁰³.

Esse medo de engravidar tem, sobretudo, a ver com o facto de ser considerado um atropelo para as mulheres. Em várias conversas que mantínhamos enquanto estudantes, notava-se que essa preocupação também era partilhada com os respetivos namorados, que também não queriam correr o risco de engravidar as suas namoradas.

O receio de engravidar esta intimamente ligado ao temor que algumas jovens mulheres viviam, de assumir um compromisso sério com os seus respetivos namorados antes de poderem gozar “da liberdade” que a saída da casa dos pais lhes conferia. É necessário, então, evitar esses possíveis atropelos que possam colocar as mulheres no mesmo percurso de vida das suas mães e investir na aquisição dos capitais académicos como o projeto prioritário.

²⁰³ Conheço vários casos de jovens, cuja primeira consulta a um ginecologista aconteceu em Portugal. Entre muitas jovens, em Cabo Verde, há o medo de ir a uma consulta de ginecologista e não aproveitarem o programa de saúde sexual e reprodutiva. Muitas iniciam a vida sexual em segredo e têm este receio de fazer uma consulta para terem aconselhamento ou para iniciarem a toma da pílula, porque pais podem ficar a saber que procuraram, por exemplo, um centro de saúde, sinónimo (para todos) de que iniciaram a sua vida sexual.

“Não sei como elas aturam esses abusos, acho que têm de levar com as chatices dos homens porque não tiveram oportunidade de ir para escola, de ter escola e poderem ser mais independentes; repara que na maior parte de nós, o pai é que trabalha fora, eles tiveram mais oportunidades na vida, as nossas mães ficaram sempre dentro de casa, cuidando dos filhos e do marido, é por isso que não abro mão da minha escola, quero ser alguém na vida não quero viver a vida de outras pessoas, como faz a minha mãe. Eu estudo porque não quero ter a vida que a minha mãe tem. Para mim, a educação é uma forma de não aturar abuso dos homens” (Mara, 24 anos).

Contudo, e apesar de valorizarem a posse dos capitais académicos como condição necessária para não serem como as suas mães, tal não significa que essas jovens mulheres apaguem a presença e a participação das suas mães nos seus projetos de construção de si enquanto pessoa, “mulher cabo-verdiana”.

Pelo contrário, as relações de diferenciação fazem-se dentro do contexto de reciprocidade (Strathern, 1998, 2006), o que permite argumentar que os projetos biográficos dessas mulheres “mães” e das mulheres “filhas” devem ser analisados dentro de um quadro plural, dinâmico, e não a partir de uma leitura dicotómica e antagónica, no sentido de ausência.

Se as jovens mulheres não querem ser como as suas mães é porque os sentidos de “fazer-se mulher cabo-verdiana” acontecem dentro de diálogos e de cooperação que buscam diferenciações.

Apesar da composição de si enquanto jovens mulheres cabo-verdianas diferentes das suas mães, porque são “mais autónomas”, elas continuam ligadas a um quadro de relações de troca e de reciprocidade que não facilita um apagamento da participação daquelas mulheres “mães” que são consideradas submissas e apagadas perante os Outros.

Capítulo 7. “Conclusões” e caminhos para outros itinerários de pesquisa e de produção.

Iniciei esta viagem (de pesquisa) pela vida social do (meu) país, em 2006. Sete anos depois, partilho os seus resultados. No início da viagem, o itinerário que projetei pretendia dar centralidade apenas às migrações cabo-verdianas, com o objetivo de analisar a migração feminina cabo-verdiana, na sua dimensão estudantil.

Em 2006, ano de escrita do projeto, a questão que me ocupava, como organizador de um projeto de pesquisa de doutoramento, tinha a ver com as diferenças identitárias entre as “mulheres cabo-verdianas” que emigraram para Portugal à procura de inserção laboral e profissional e “mulheres cabo-verdianas” que emigraram para estudar.

O objetivo central seria a produção de uma tese sobre as diferenças de emigrar e os processos de reconstrução identitária das “mulheres estudantes” e das “mulheres cabo-verdianas trabalhadoras”.

São questões típicas da construção de um projeto de pesquisa que anseia pelo encontro com a etnografia, lugar de diálogo com as nossas hipóteses, lugar de conflitos entre nós e os nossos interlocutores. Viagens marcadas, muitas vezes, pelas dificuldades em abandonar as nossas hipóteses, mesmo sabendo que são conjeturas passíveis de serem desmontadas por aqueles que estão lá no terreno.

Entre a escrita, para comprovar teses, e as realidades quotidianas de onde emanaram as problemáticas que dão corpo a estas teses, existem ritmos que são, incrivelmente, diferentes e desafiadores. O quotidiano e os seus eventos colocam-nos perante a relatividade do lá, do aqui, do agora, de tempos verbais presentes e passados e, por que não, também do futuro.

Creio que são estes eventos que merecem ser considerados para um debate sobre a importância da etnografia e da pesquisa de terreno, não apenas na sua dimensão de lugar de teste das nossas hipóteses, mas, sobretudo, como lugar de renovação de hipóteses, de quadros teóricos anteriormente privilegiados e de reescritas, para a produção de novos caminhos epistemológicos.

Entre estes momentos do fazer antropológico, estar lá e estar aqui, (Geertz, 1988), não pode existir uma relação com ritmos descompassados. Por conseguinte, estarmos conscientes dos perigos da escrita, aqui e hoje, sobre eventos e factos observados lá, ontem, torna-se condição central, para adotarmos a postura de renovação.

Não se trata de defender a ideia cristalina de renovação permanente, já que é fundamental que as nossas teses tenham possibilidade e tempo, de serem lidas, contrariadas e de serem (re)produtoras de outras teses, por parte tanto da academia como do mundo não académico. E tais leituras exigem o seu tempo, inclusive porque estas, creio eu, só se tornam de facto teses, quando forem lidas e aprovadas.

Renovar o terreno deve ser uma exigência de continuidade de diálogo entre a produção e a reformulação. O ritmo que se impõe tem a ver com o facto de que nota-se muitas vezes, das leituras que fazemos sobre textos antropológicos, uma tendência para a escrita e reprodução de escritas, a partir de terrenos realizados, com uma distância temporal grande. Renovar o terreno significa, por conseguinte, atualizar a escrita e as teses, que havíamos defendido, salvaguardando-nos dos perigos de uma escrita deslocada de terrenos que ficaram lá, lembrando que o terreno também é uma construção antropológica (Augé, 1994; Silvano, 1997).

Devemos reconhecer que tem existido uma tendência para hierarquizar a escrita e o terreno. Produzimos vários textos a partir de idas ao terreno que recorrentemente são numericamente inferiores à enorme quantidade de textos que daí resultam; isto é, muitas vezes há uma reprodução de ideias por vários textos, sem que estes acompanhem a renovação do terreno.

Claro que não pode haver, conforme anteriormente salientado, uma relação de produção unitária, isto é, do terreno não se pode produzir apenas um texto, mas o oposto também é um perigo. Nesta medida, descrever terrenos, falar de sujeitos e das suas vidas como se tivessem ficado presos num tempo, fixos num terreno também ele fixo, não serve os propósitos da produção científica.

Por conseguinte, as renovações etnográficas, equilibradas entre as exigências da escrita e do tempo de avaliações, permitem-nos construir outros terrenos, procurando contrastes e continuidades e por conseguinte inovando.

É necessário que, em determinado momento dessa relação, entre terreno e escrita, saibamos encontrar um espaço para a escrita. Inicialmente, tinha previsto que o tempo máximo de duração do terreno, considerando a minha opção pela etnografia multi-situada, seria de dois anos, entre 2007 e 2009.

Contudo, em inícios de 2010, começo a conviver com a possibilidade de concluir o trabalho de pesquisa e de esboçar uma primeira versão da tese. Neste período, começam a surgir a necessidade de “parar” o terreno, de iniciar a escrita.

Quando é que se deve parar o terreno? Qual é o melhor momento de “fechar” a porta da etnografia e entrar na estrada da escrita das nossas teses?

Estas duas questões ocuparam-me durante algum tempo porque vivi as angústias das dificuldades de acertar o ritmo entre escrever o que tinha observado e a atualidade daquilo que havia observado.

Exemplificando, quando em 2010, realizava terreno em Cabo Verde, tinha “fechado” a pesquisa entre as jovens estudantes, chegavam algumas jovens que tinha entrevistado em Portugal.

Jovens que antes tinham manifestado o desejo de continuar em Portugal a estudar ou que tinham o projeto de viajar para outros países. Reencontrei-me com a Maria, que me ligou a dizer que tinha recebido uma proposta de trabalho em Cabo Verde, pedindo a minha opinião. Reencontrei-me com a Ana, que tinha recebido uma proposta para trabalhar em Cabo Verde e que tinha desistido do seu projeto de viajar para a A.

Depois de uma paragem na escrita e estando em 2013, partilho terrenos e eventos passados, mas as questões que me inquietavam tornaram-se menos angustiantes.

Cada vez mais, torna-se evidente que a solução passa pela renovação etnográfica como prática necessária para produção de novas abordagens. Tirar as portas e estar no corredor, parece-me a melhor opção, acautelando-se claro dos

perigos de também se ficar num ziguezague ou num vaivém que não permite estar, de facto, nem no terreno e nem na escrita. As renovações, obviamente, só são possíveis e justificadas depois da escrita.

Hoje, o reencontro com as ex-estudantes cabo-verdianas em Cabo Verde colocar-nos-ia, perante outros itinerários de pesquisa. Se a pesquisa continuasse, e privilegiando a tríade migração, género e educação, possivelmente teria de dar mais centralidade às experiências quotidianas enquanto mulheres retornadas, com carreiras profissionais altamente valorizadas, no início da formação das “suas famílias”, com dinâmicas familiares distintas das suas famílias de origem.

A título de exemplo, a Maria está no quarto mês de gravidez, vive com o seu namorado, ambos docentes, com carreira universitária sólida. Fátima divorciou-se do marido, de quem teve dois filhos e trabalha como agente policial em Santiago. Ana recusa-se a partilhar casa com o namorado e “gasta todo o seu dinheiro” em viagens para o exterior. Patrícia casou-se com o namorado, ambos regressaram a Cabo Verde e trabalham em Santiago²⁰⁴. Verónica regressou a Cabo Verde com o namorado, mas, entretanto, separaram-se: ela iniciou carreira política e ele trabalha como diretor de uma empresa privada.

Por outro lado, esta renovação remete-nos para a discussão sobre a produção de especialistas. A partir de leituras de textos das ciências sociais, nota-se que muitos especialistas produzem-se e/ou são produzidos pelos outros que os leem, não tanto porque se renovam em termos de terrenos, mas porque produzem escritas a partir dos terrenos que produziram, o que também é válido.

Contudo, podemos correr o risco de sermos especialistas de temas, problemáticas, terrenos e “nativos” que “já não existem” como os havíamos conhecido, tendo em conta o dinamismo das suas vidas quotidianas.

Conforme tenho vindo a defender, coloco-me a favor da etnografia (Peirano, 1995) também como condição de renovação, de (des) produção constante. E, perante a possibilidade de renovação etnográfica, deve-se também manter a possibilidade de uma continuidade epistémica entre investigador e o grupo que acolhe as suas

²⁰⁴ Grande parte dos estudantes cabo-verdianos, da ilha de São Vicente que conheci em Portugal, quando regressaram a Cabo Verde, foram viver para Santiago.

problemáticas, alterando-as neste contexto de cooperação. Esta continuidade epistémica permite refrear as tensões inerentes à relação social no terreno entre investigador e o grupo e que impõe as exigências da polifonia.

Assim, trata-se de uma cooperação que obriga o especialista a um trabalho de autopolicimento contra a tentação de anular a presença do Outro, sobretudo no momento em que ele volta do terreno para escrever.

Por outro lado, esta renovação deve acontecer dentro de espaços de diálogos com outros produtores, reconhecendo, conforme anteriormente frisado, que os “nossos terrenos” resultam das nossas construções, tendo em conta a nossa agenda de pesquisa. Por conseguinte, dialogar com outros olhares e leituras do contexto por nós trabalhado resulta de uma consciência crítica sobre os alcances possíveis da nossa agenda e permitirá a criação de uma agenda de trabalho comum, crítica e diversificada, sempre se renovando com outros itinerários.

Olhando para os itinerários que escolhi para trabalhar com as “mulheres cabo-verdianas” e as múltiplas paisagens etnográficas e epistemológicas a que este caminho me tem conduzido, é tempo de reconhecer que os objetivos que guiam uma viagem como esta têm várias implicações. Uma delas tem a ver com a atenção que dispensamos a alguns detalhes, parando mais tempo para as contemplar e dando menos atenção a outros caminhos e trilhos.

A opção pelo caminho do diálogo intrassexual foi assumida depois de um período de caminhada por uma zona múltipla, com várias possibilidades de saída.

Existem outros itinerários possíveis, importantes para a pluralização de olhares vozes e diálogos, dentro da agenda de pesquisa das ciências sociais. Sem pretender atingir a exaustão das possibilidades, pode-se sugerir alguns caminhos exequíveis.

Considerando sempre a relação entre capitais académicos e construção de pertenças de género, a primeira proposta poderá ser o diálogo, por exemplo, entre mulheres cujos capitais académicos foram adquiridos antes da independência do país, ou que viveram a independência do país durante a sua formação superior e as jovens mulheres que adquiriam os seus capitais académicos num contexto social, cultural, político e económico diferente.

O guia para a viagem poderia conduzir-nos a jovens que têm nestas mulheres “da outra geração” um modelo de “inspiração” e, neste caso, são jovens que estudam para terem a mesma vida das suas mães, possuidoras de capitais académicos e de carreiras profissionais sólidas, altamente valorizadas no contexto sociocultural cabo-verdiano.

Uma outra opção poderá ser a do diálogo intrageracional considerando também a posse dos capitais académicos. Os jovens cabo-verdianos de hoje vivem num contexto diferente dos jovens cabo-verdianos de ontem, do contexto colonial, da geração da luta pela independência e da geração que trabalhou para a *viabilidade* do país. Parece claro que, apesar de a educação ser cada vez mais um recurso que se procura democratizar na sociedade cabo-verdiana, não significa que o seu acesso seja facilitado a todos.

Por conseguinte, entre os jovens cabo-verdianos, há uma valorização da escola como um recurso para a construção de si enquanto jovens diferentes de outros jovens que não têm acesso à escola. Jovens que estudam para não serem um jovem sem futuro.

Nem todas as famílias conseguem mobilizar recursos para investirem na educação dos seus filhos, nem todos os jovens conseguem ou se interessam em aproveitar dos recursos disponibilizados e, por fim, nem todos os jovens provenientes de famílias com recursos económicos capitalizam esses recursos para a posse de capitais académicos.

Mais ainda, temos assistido a uma explosão do ensino superior no país, resultando num aumento de procura por parte de jovens que querem fazer parte de uma nação que valoriza aqueles que têm escola. Uma corrida por procura de reposicionamentos sociais que podem gerar novos campos de pesquisa.

No campo dos estudos de género, podemos, por exemplo, trabalhar a capitalização do corpo e dos capitais eróticos, por parte de algumas jovens, para terem recursos necessários para pagarem os seus estudos. Jovens que são acusadas de envolvimento sexual e afetivo com homens frequentemente mais velhos, casados ou solteiros, com maior poder económico e que são localmente denominados de *titios*.

Por outro lado, e considerando que a juventude ou ser jovem em Cabo Verde tem sido um campo cada vez mais atrativo para um corpo de investigadores (Bordonaro, 2010, 2012; Lima, 2010, 2012; Martins, 2012; Cardoso, 2012), o enriquecimento desta agenda pode dar-se a partir deste itinerário de pesquisa, privilegiando a posse de capitais académicos, já que as aquisições mais iniciais, como é o caso de uma licenciatura, normalmente acontecem no momento em que ainda se é jovem (Martins, 2013) e tendo em atenção o facto de que muitos jovens cabo-verdianos têm vivido um contexto marcado por contradições e incertezas decorrentes e inerentes ao processo de desenvolvimento por que atravessa o país nas últimas décadas, da pós-independência (Martins, 2013).

Mais ainda, o diálogo pode dar-se entre jovens, dentro do campo intrassexual (mulheres-mulheres, homens-homens) e /ou intersexual (homens-mulheres). Assim se perscrutará de forma mais detalhada as razões para a construção de percursos biográficos diferenciados, enquanto “homens cabo-verdianos” e/ou “mulheres cabo-verdianas”.

A estrada que segui, enquanto opção, poderá significar a ausência da voz masculina no trabalho de pesquisa e de escrita, na medida em que estes fizeram-se presentes a partir das narrativas biográficas femininas. Assim, uma outra proposta de caminho pode passar pela análise das narrativas biográficas masculinas, considerando a importância da aquisição dos capitais académicos, e enriquecido com o diálogo inter e intrageracional e/ou inter e intrassexual.

No geral, estes outros itinerários permitem problematizar a própria ideia de agenda de pesquisa nos estudos de género. Tal empreendimento implica a desmontagem da centralidade que se tem dado ao diálogo intersexual (homens-mulheres), segundo a lógica da guerra dos sexos e uma leitura estanque e binária.

Essa opção, que também é válida, tem ocupado contudo grande parte da agenda de investigação e um dos riscos maiores é a cristalização da ideia de que o género constrói-se sempre a partir de oposições e conflitos entre dois sexos.

Conforme se pode constatar, na análise ao percurso do género nas ciências sociais e particularmente na antropologia, a lente intersexual (homens-mulheres) foi

priorizada num contexto necessário ao resgate da voz das mulheres, dando-lhes, desta forma, possibilidades para que interpretassem os seus contextos de vida, ao mesmo tempo que permitiu uma maior participação das mulheres enquanto produtoras de conhecimento dos terrenos privilegiados pela antropologia.

Este projeto, que é político, colocou os homens do outro lado da estrada, criando, perigosamente, dois grupos internamente homogêneos, mulheres e homens.

Quando observados os desequilíbrios na geopolítica do conhecimento, a desmontagem destas categorias faz-se numa arena de poder, Norte e Sul, abrindo o campo de produção de outras categorias como sejam de “mulheres do terceiro mundo”, por exemplo.

Assim, e dentro de um jogo ora de universalização, ora de particularização, de subalternização ou de resgate, o género, enquanto lente de observação e registo da vida social, coloca-nos perante desafios e opções permanentes, tanto do ponto de vista conceptual, epistemológico como metodológico.

A partir da pesquisa que tenho vindo a realizar com as “mulheres cabo-verdianas”, considero que as opções que tomamos não se tornam efetivas se não considerarmos que a etnografia tem um papel fundamental na (re) construção de estradas epistemológicas e metodológicas.

A reflexão metodológica que produzi procurou evidenciar a importância do terreno, de estar lá, recebendo colaborações destas mulheres que, com as suas biografias e questionamentos inerentes, reformularam alguns dos meus questionamentos mais iniciais. São colaborações que se traduzem na valorização de eixos analíticos que emanam das suas narrativas biográficas em detrimento de outros, que ao investigador poderão parecer mais importantes.

Assim, a opção pelo eixo analítico, género, migração e educação, permitiu-me trazer e traduzir *em tese* questionamentos centrais para a vida quotidiana das “mulheres cabo-verdianas” nos seus projetos de construção de si e de Cabo Verde.

Destacando a importância que os capitais educacionais adquirem na relação intrassexual (mulheres-mulheres) para a construção de percursos biográficos diferenciados enquanto “mulheres cabo-verdianas”, trabalhei a partir da proposta de

Strathern (1998, 2006) de que nos estudos das relações de género é importante provocar uma rutura sempre que necessário com uma leitura binária dessas relações.

As “mulheres cabo-verdianas” fazem-se a partir de interações, socialidades e reciprocidades, de atos de performatividade de género (Butler, 1990) marcados por lealdades, conflitos, críticas intra e intersexuais.

Fazer-se mulher cabo-verdiana coloca-as contextualmente em pólos relacionáveis, aparentemente antagónicos, mas complementares. De um lado, assistimos a performatividades que procuram criar a ideia de identidades de género partilhada, enquanto “irmãs da mesma luta”.

São espaços de interações, de repetições, onde se trabalha para a construção da identidade de género, numa lógica binária, dando a ideia de estabilidade, de algo pré-existente à ação, atos que, segundo Butler (1990), são condições de possibilidade de existência da identidade de género. Deste lado, a lógica mais visível é a de produção de diferenças entre “os homens cabo-verdianos” e as “mulheres cabo-verdianas”.

Neste sentido, nota-se uma construção de si, mais generalizante, que coloca *todas* as mulheres num grupo mais alargado que, essencialmente, partilha a experiência de mulheres afetadas por um sistema de relações culturais e sociais que “protege” os homens.

Por outro lado, e tendo em conta a posse de capitais académicos, produz-se uma rutura nesta construção grupal homogeneizante, o que facilita a introdução de novos idiomas identitários para a construção de si, no fazer-se mulher cabo-verdiana, e obriga a uma desmontagem desta categoria.

Mas tal rutura não se faz apenas de oposições e anulação das *Outras* mulheres. A tese privilegiada é a de que a produção de múltiplas trajetórias faz-se num quadro de reciprocidades e de referências.

Ao longo da tese, foram evidenciados dois percursos de fazer-se mulher. De um lado, mulheres mães que não tiveram oportunidade de terem “escola”, por não aproveitarem os recursos que lhe foram disponibilizados, por se terem tornado mães de..., esposas de..., filhas de... e por não terem tido *chance* de construírem percursos autónomos destas responsabilidades familiares. Por estas razões, vivem as dificuldades

impostas por um contexto onde a educação é um capital importante para a construção de biografias pessoais e familiares, positivamente reconhecidos e valorizados.

Mulheres e suas famílias, destinatárias dos projetos de desenvolvimento, de promoção de igualdade e equidade de género, garantias para o cumprimento das exigências impostas pelas agenda de relações que o país mantém com organismos nacionais e internacionais. Mulheres de quem o contexto cabo-verdiano produz discursos vitimizantes, colocando-as na condição de vulnerabilidade e pobreza. Mulheres que participam e são incluídas em espaços de performatividade, para se fazerem enquanto mulheres empoderadas.

São estas as mulheres que partilharam as suas vidas e que me colocaram numa arena de possibilidades de leitura dos seus percursos biográficos que se afasta destes olhares mais vitimizantes. Esta arena privilegiada foram “as suas famílias” e múltiplos papéis que realizam os seus projetos de construção de si, enquanto mulher cabo-verdiana.

Elas são categorizadas como mães solteiras e chefes de famílias, monoparentais, avaliadas como famílias “em crise” e “desestruturadas”, avaliações que resultam do facto de estas organizações familiares fugirem ao modelo de família nuclear e patriarcal, em resultado de uma visão monolítica, normativa e moralista, que considera aquela família como o modelo ideal, isto é, como garantia de estabilidade pessoal e coletiva (Martins e Fortes, 2011).

Contudo, e conforme ficou salientado, a identificação de algumas casas cabo-verdianas como sendo lares monoparentais nem sempre traduz a multiplicidade de vivências da monoparentalidade e da matrifocalidade. Seguindo a conceção nativa, as mulheres definem-se como sendo as figuras centrais da casa, enquanto mãe e pai dos seus filhos, por serem elas a garantirem o sustento e cuidado da casa e da família que vive nesse espaço doméstico, isto é, o sustento é centrado na mãe.

Mas a matrifocalidade da casa nem sempre se traduz na ausência masculina da casa, e construir uma família monoparental também não significa que as mulheres se encontrem numa situação de solteiras, definida enquanto ausência de compromisso com um homem, neste caso.

Algumas mulheres, apesar dos conflitos com o pai dos seus filhos, continuam à procura de relacionamentos amorosos, sob o argumento da importância de terem um homem dentro de casa. Uma presença masculina, considerada central para que a casa seja uma casa de respeito. Estas casas cabo-verdianas vivem as pressões de construção e alcance do modelo ideal familiar e, apesar de enfrentarem múltiplos constrangimentos que a afastam deste projeto, esta família continua a ser importante, como garantia de segurança e lugar de solidariedade.

A partir da pesquisa de terreno, tem sido possível verificar que entre o ideal de família e as práticas de construção de pertenças familiares (Rodrigues, 2007), os cabo-verdianos têm vindo a forjar múltiplos modelos de organização da vida familiar (Fortes, 2010; Fortes e Martins, 2011) que não significam necessariamente a existência de crise na família, mas sim respostas contextuais e situacionais a esses constrangimentos que também tocam as famílias cabo-verdianas. Estes factos sustentam o argumento de que as dinâmicas familiares (Bastos e Bastos, 2008) entre os Cabo-verdianos fazem-se de paradoxos (Martins e Fortes, 2011).

O quadro empírico trabalhado permite considerar que a convivência entre o patriarcado e a matrifocalidade não é um reflexo apenas do fracasso das tentativas de imposição de um sistema patriarcal nas relações familiares, mas sim traduz as próprias bases em que se assentou a formação da sociedade cabo-verdiana. Creio, pois, fazer sentido sugerir que a convivência não é recente, tão pouco o sistema patriarcado antecede a matrifocalidade – a revisitação da história cabo-verdiana sustenta este argumento.

Assim se percebe que as casas cabo-verdianas consideradas monoparentais vivem a monoparentalidade centrada na mulher/mãe como uma situação que se pretende que seja transitória e que nem sempre se justifica pela necessidade de contar com mais um contribuinte económico para a casa.

Por conseguinte, em algumas casas cabo-verdianas as mulheres são *mantenedoras* da família, mas não são chefes de família. Manter a família, no geral, coloca as mulheres num quadro de compromissos e obrigações para garantir o sustento da casa, gerando conflitos com o pai dos seus filhos.

As mulheres esperam que estes assumam as suas responsabilidades e que apoiem no sustento dos filhos. Contudo, tem-se assistido à desresponsabilização paternal, difícil de ser contrariada já que as mulheres resistem a exigir legalmente que esses homens cumpram as suas obrigações.

Apesar de conhecedoras do quadro legal que determina as obrigações e responsabilidade parentais, estas resistências em acionar os mecanismos legais têm a ver com o facto de as mulheres terem medo de não satisfazerem as expectativas sociais que recaem sobre elas, de serem cuidadoras da família.

Por outro lado, não se trata de conflitos apenas com o homem, enquanto pai dos filhos. As mulheres queixam-se que os homens usam os filhos para se vingarem do facto de estas terem seguido com as suas vidas, depois da separação e de terem tido outros filhos com outros homens, para não ajudarem economicamente no sustento dos filhos (Finan e Henderson, 1988; Grassi, 2003).

Com efeito, não será exagerado considerar que ser chefe de família é, na conceção patriarcal, um papel que é possível de ser assumido pelas mulheres²⁰⁵, apenas em situações em que há ausência do homem/pai e que está intimamente ligado à questão do respeito para com a casa e, por conseguinte, para com o grupo doméstico.

Conforme vimos, a experiência profissional e o poder económico das mulheres muitas vezes é superior à dos homens com quem partilha(ra)m as suas vidas, pelo que nem sempre o exercício do papel de chefe está ligado às capacidades de prover recurso para o sustento da casa.

Um outro paradoxo que merece destaque tem a ver com o facto de, no exercício das suas obrigações, estas mulheres terem de abdicar de exercerem no quotidiano o papel de mães, para garantirem “uma vida melhor” aos seus filhos. Um dos casos em que estas manifestam esta resignação, que se espera ser temporária, tem a ver com o facto de os filhos, terem emigrado ainda crianças para ficarem aos cuidados de outros familiares, por exemplo.

²⁰⁵ E mesmo nesses casos, há a possibilidade de esse papel ser ocupado pelos seus filhos, o mais velho por exemplo e/ ou por aquele que dá alguma contribuição económica à casa. Ser chefe de família é, assim, um papel que tem de ser negociado a partir de múltiplas situações e circunstâncias.

O exercício da maternidade nessas condições é ainda pouco explorado pela agenda de pesquisa nos estudos das migrações cabo-verdiana, que tem dado mais atenção às situações em que são as mães a partirem, ficando os filhos em Cabo Verde.

Mas as narrativas biográficas partilhadas sobre este paradoxo apresentam-nos outros caminhos para a análise das migrações e das famílias transnacionais (Trovão, 2010), considerando o país de origem daqueles que emigraram, mas destacando também a narrativa biográfica daqueles que ficam e o país de origem, num plano mais central e menos periférico, respondendo aos apelos de investigadores como Sayad (1998, 2000) e Évora (2010).

São mulheres que ficam no Sul, mas que participam no projeto nacional identitário de continuidade das relações com o Norte, pela via das migrações.

E é no Norte, do outro lado, que nos encontramos com jovens mulheres cabo-verdianas que se constroem enquanto tal, enfatizando o facto de possuírem capitais académicos, condição de partida para projetarem uma biografia diferente da das suas mães.

Jovens que, aproveitando os múltiplos recursos disponibilizados pelas suas famílias, pelo estado e por outras instituições, correspondem às expectativas do projeto de desenvolvimento do país e participam do projeto familiar e pessoal de mobilidade social ascendente e na transformação das posições sociais e económicas das suas famílias de origem.

Quando se definem enquanto “mulheres cabo-verdianas”, as jovens estudantes tomam como principal referência as suas mães, mulheres que ficaram no Sul.

Esta referência é considerada como negativa e tradutora de uma conceção de “mulher cabo-verdiana” que as jovens não querem seguir. As jovens com capitais académicos não querem ter a mesma vida que as suas mães. Contudo, apesar de considerarem a educação uma forma de construírem percursos biográficos diferentes da das suas mães (modelo de mulher que não querem ser), não significa uma ausência total das suas mães.

Este projeto de construção biográfica diferenciada é-lhes inculcido, sobretudo pelas mães, e a presença destas nas suas vidas enquanto modelo a não seguir faz-se a partir de um jogo de espelhos.

Um espelho sempre presente e que reflete imagens de uma “mulher cabo-verdiana” que não quer ser imitada, mas sim transformada a partir de outros percursos biográficos.

A nosso ver, é colocando em diálogo “mulheres cabo-verdianas sem escola” e “mulheres cabo-verdianas com escola” que podemos trabalhar a partir de definições e construções nativas de “fazer-se mulher cabo-verdiana” para a desmontagem da categoria “mulher cabo-verdiana”.

O desejo de ir/vir para o Norte (a viagem para Portugal), além de ter na aquisição de capitais académicos uma das motivações centrais, é vivido como a possibilidade de “soltar-se” das amarras familiares e comunitárias e de se tornar mulher responsável pelo seu percurso biográfico.

A saída de Cabo Verde, que não é considerada por estas jovens como tendo semelhanças com o projeto migratório cabo-verdiano, pretende ser vivida enquanto construção de uma empresa individualizante.

Contudo, foram detetados, a partir das observações realizadas e das narrativas destas jovens, situações relacionais e pressões grupais que permitem sustentar o argumento de que esta empresa individualizante constrói-se dentro de um quadro de solidariedade étnica (e não em oposição a ele) e que é neste jogo que se constroem enquanto pessoas (Strathern, 1998, 2006).

Estas pressões grupais colocam as mulheres em posições de conflitos e antagonismos, na medida em que é no grupo étnico, que encontram segurança para enfrentarem o quotidiano da vida num contexto sociocultural diferente. Por outro lado, as mulheres procuram soltar-se dessas pressões grupais, a partir por exemplo de relacionamentos amorosos com homens *stranger*.

Uma batalha que coloca em vantagem o grupo e as suas pressões, pelo que as jovens mulheres manifestam uma certa reserva na manutenção de relações amorosas com esses homens *stranger*, pelo medo de serem criticadas e afastadas do grupo

étnico de pertença. Assim, muitas destas mulheres acabam por se sucumbir às pressões do grupo, vivendo a experiência de saída de Cabo Verde, “fechadas” dentro do grupo étnico que exerce o controlo grupal a partir, por exemplo, dos seus capitais físicos, sexuais / eróticos.

Se cresceram em Cabo Verde procurando ser alguém na vida através de “ter escola” e tiveram que sair para poderem concretizar esse objetivo, as estudantes cabo-verdianas são ou foram confrontadas em vários momentos, pelos *Outros* cabo-verdianos e outros *Outros* com a questão da possibilidade de regresso depois da conclusão da licenciatura.

As protagonistas desta pesquisa, apesar de idealizarem o regresso a Cabo Verde, vivem angústias e dilemas de um provável regresso como a possibilidade de uma regressão e o reencontro com um contexto de vida que pode não oferecer espaços de continuidade no manejo dos “ganhos identitários” facilitados com a saída.

Os receios têm a ver, em concreto, com as possíveis pressões que poderão viver no regresso, que poderão implicar a alteração na sua agenda feminina, introduzindo outros itens nesse calendário, como a pressão para a formação de família, para a vivência da maternidade.

Por outro lado, inseridas no contexto nacionalista e patriótico, convivem ainda com posicionamentos coletivos de que o regresso não depende de vontades individuais mas sim de um dever nacional para a participação no projeto de transformação e desenvolvimento de Cabo Verde.

Por isso, muitas vão adiando o regresso, prosseguindo com os estudos para o nível superior ao da licenciatura, entrando para o mercado de trabalho português e construindo a sua própria família em Portugal.

Mas terá de chegar a *hora di bai*, de voltar a Cabo Verde, porque este é o lugar de exibição dos ganhos alcançados com a saída; ganhos que não são apenas para si, mas também para as suas famílias, manejados enquanto mecanismos de transformação das posições sociais de origem.

O investimento que é feito para a aquisição dos capitais académicos tem de ser retribuído. Assim, no regresso a Cabo Verde, é possível detetar que estas mulheres

entram para um contexto relacional que tem expectativas altas, sobretudo no que toca ao cuidado com as suas famílias. Elas passam a ser também cuidadoras, orientadoras e referências para as suas famílias. Obrigações que implicam a alteração das previsões do calendário previsto antes da chegada a Cabo Verde.

Tais constatações não impedem que estas tenham percursos biográficos diferentes dos das suas mães, traduzidos e visíveis no estilo de vida que conseguem ter, se considerarmos a inserção profissional positiva, ou nos seus hábitos de consumo e de lazer, bem como a sua inserção em grupos de socialidade, encarados pelos outros e por si como sendo grupos de elite.

Finalizando esta viagem e abrindo novos itinerários, o próximo caminho poderá ser o de refletirmos sobre a adoção de uma perspetiva crítica sobre estes percursos biográficos em linha com a ideia da emancipação feminina.

Estamos ou ficamos no ponto em que dois percursos biográficos diferenciados estão em construção, mas deixo a sugestão de acautelarmo-nos para uma direção em que a emancipação é tida como materializada, objetiva e possível de ser visivelmente observada.

A agenda de pesquisa dos estudos de género ganhará se a emancipação for considerada enquanto construção, subjetiva, própria de dinâmicas sociais e culturais que se alteram e que fazem pessoas compósitas, dentro de contextos de reciprocidade e de expectativas; ela é uma estrada...

BIBLIOGRAFIA

ABRANCHES, M., 2007, *Pertenças Fechadas em Espaços Abertos, Estratégias de (re)construção identitária de mulheres Muçulmanas em Portugal*. Lisboa: ACIDI.

ABU-LUGHOD, L., 1991, "Writing Against Culture", in Fox, R, g (ed), *Recapturing Anthropology: working in the Present*. Santa Fé: School of American Reserch, pp. 466-479.

AFONSO, M. M, 2002, *Educação e Classes Sociais em Cabo Verde*. Praia: Spleen Edições.

ÅKESSON, L., 2004, *Making a life: Meanings of migration in Cape Verde*. Gotemburgo: Goterborg University.

ÅKESSON, L., 2008, "The Resilience of the Cape Verdean Migration Tradition", in Batalha, L., Carling, J. eds., *Transnational Archipelago. Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amesterdam: Amsterdam University Press, pp. 269-283.

AKESSON, L., 2009, "Remittances and inequality in Cape Verde: the impact of changing family organization", *Global Networks*, 9, (3):81-398.

ÅKESSON, L., Carling, J., Drotbohm, H., 2012, "Mobility, Moralities and Motherhood: Navigating the Contingencies of Cape Verdean Lives", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38 (2): 237-260.

ANDALL, J., 1999, Cape Verdean women on the move: "immigration shopping" in Italy and Europe, *Modern Italy*, 4 (2): 241-25.

ANJOS, J.C.G., 2002, *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde: Lutas de Definição da Identidade Nacional*. Praia: INIPC.

ANJOS, J.C.G., 2005, "Sexualidade Juvenil de Classes Populares em Cabo Verde: Os Caminhos para a Prostituição de Jovens Urbanas Pobres", *Estudos Feministas*, 13(1): 163-177.

ANJOS, J. C. G. dos, 2012, *A Eclosão do Turismo Sexual em Cabo Verde*, apresentado no congresso As Ciências Sociais em Cabo Verde: quem somos e para onde vamos?, Praia, Universidade de Cabo Verde.

ANTHIAS, F., 1998, "Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity? *Sociology* 32(3):557-580.

APPADURAI, A., 1997, *Modernity at large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

APPADURAI, A., 1998a, "Introduction: Place and voice in anthropological theory", *Cultural Anthropology*, 3: 16-20.

APPADURAI, A., 1988b, "Putting Hierarchy in Its Place", *Cultural Anthropology*, 3: 36-49.

ARANGO, J., 2000, "Explaining Migration: a Crítical View", *International Social Science Journal*, 165: 284-287.

ARÁUJO, N. F., 2004, Sustenta mas não manda: dilemas de uma ação sócio-política de mulheres chefes de família no nordeste brasileiro. In Cova, A., Ramos, N. e Joaquim, T (orgs), *Desafios da Comparação: Família, Mulheres e Género em Portugal e no Brasil*. Oeiras: Celta Editora, pp.313-331.

ARDENER, E., 1975, "Belief and the problem of women", in Ardener S. (Org), *Perceiving women*. New York: John Wiley & Sons.

ASAD, T., 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.

AUGÉ, M., 1994, *Não Lugares: Introdução a uma Antropologia da Modernidade*. Lisboa: Bertrand Editora.

BATISTA, P. G., 2011, *Imigração e Trabalho Doméstico: o caso Português*. Lisboa, ACIDI.

BARROS, C., 2012, *Génese e formação da elite político-administrativo cabo-verdiano, 1975-2008*. Santiago, Cabo Verde. Dissertação de Doutoramento. Universidade de Cabo Verde.

BARROS, C., 2013, A ascensão dos pobres a posições de elite político-administrativa no contexto do Cabo Verde pós-independente, *Ciências Sociais Unisinos*, 49(1):54-63.

BASTOS, J. G. P., 2000, *Portugal Europeu: Estratégia Identitárias Internacionais dos Portugueses*. Lisboa: Celta editora.

BASTOS, S., 2005, “Hierarchical alterity is a mere illusion»: Some reflections on the creative power of women’s expressive tradition in the Portuguese – speaking Hindu Diaspora”, *Lusotopie*, 12 (1-2): 109-123.

BATALHA, L., 2008, Cabo-verdianos em Portugal: “comunidade” e identidade. In, Góis, P., *Comunidade(a) Cabo-verdiana (s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*. Lisboa: ACIDI, pp.25-36.

BATESON, G., 1965, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. California: Stanford University Press.

BIDASECA, K., 2010, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.

BIDASECA, K. e Laba, V. V., 2011, “Feminismo e indigenismo: puente, lengua y memoria en las voces de mujeres indígenas del sur”, en Bidaseca, K. y Laba, V. V. *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina*. Buenos Aires: Ed.Godot.

BHABHA, H., 1994, *The Location of Culture*. London: Routledge.

BOURDIEU, P., 2007 [1993] *A Miséria do Mundo*. Petrópolis/RJ: Vozes.

BOURDIEU, P., 2002 [1972] *Esboço de Uma Teoria da Prática. Precedido de três estudos de etnologia Kabila*. Oeiras: Celta Editora.

BOURDIEU, P., 1999 [1998], *A Dominação Masculina*. Lisboa: Celta Editora.

BOURDIEU, P., 2001, *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL.

BOURDIEU, P., 2008 [1979], *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp.

BUTLER, J., 2003 [1990], Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

BUTLER, J., 1993, *Bodies that Matter*. London: Routledge

BRYCESON, D. and VUORELA, U. (eds.), 2002. *The Transnational Family*. Oxford: Berg.

BALDASSAR, L., BALDOCK, C. e WILDING, R., 2006, *Families Caring Across Borders*. London: Macmillan.

CABRAL, A., 2009, *Brain Drain: Oportunidade ou ameaça? Universitários Migrantes, redes Globais e Retorno Social do Investimento Educativo em Cabo Verde*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

CABRAL, I., 2011, "A representação as Mulheres Casadas e Viúvas, da Ilha de Santiago nos Documentos dos Séculos XVI-XVII (Um Estudo Prosopográfico). In Silva, C. e Fortes, C. (orgs) *As mulheres em Cabo Verde: experiências e perspectivas*. Praia: Edições Uni-CV, pp.19-37.

CAIRES, A., 2009, *Altruísmo e/ou Ilusão?: a política portuguesa pós-colonial de «cooperação para o desenvolvimento»: construindo pontes para a «lusofonia»*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

CALDEIRA, T., 1988, "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia", *Novos Estudos Cebrap*, 21: 133-157.

CAMILLERI, C. et al., 1990, *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.

CARLING, J., 1997, Figuring Out The Cape Verdean Diaspora, *Cimboa* 4 (2): 3-9.

CARLING, J., 2001, *Aspiration and ability in international migration: Cape Verdean experiences of mobility and immobility*. Dissertations and Theses. Oslo: University of Oslo.

CARLING, J., 2002, Migration in the age of involuntary immobility: theoretical reflections and Cape Verdean experiences, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (1): 5-42.

CARLING, J. e BATALHA, L., 2008, *Transnational Archipelago: perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

CARREIRA, A., 1977, *Cabo Verde: Classes Sociais, Estrutura Familiar, Migrações*. Lisboa: Ulmeiro.

CARREIRA, A., 1972, *Cabo Verde, Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*. Mem Martins: Instituto Cabo-verdiano do Livro.

CARREIRA, A., 1983, *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro.

CARSTEN, J., 2000, "Introduction: Cultures of relatedness". in Carsten, Janet (ed.) *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

CARVALHO, C., 2008, Raça, género e imagem colonial: representações de mulheres nos arquivos fotográficos. In, MACHADO, J.; CARVALHO, Cl. e MENDES, Neusa. (org) *O Visual e o Quotidiano*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp.145-173.

CARVALHO, M. A, 2011, *O Liceu em Cabo Verde. Um Imperativo de Cidadania (1917-1975)*. Praia: Edições Uni-CV.

CASARES, A., 2008, *Antropología Del Género: Culturas, Mitos Y Estereotipos Sexuales*. Madrid, Ediciones Catedra.

CASTELO, C., 1998, *O Modo Português de Estar no Mundo*. Lisboa: Edições Afrontamento.

CASTILLO, R., 2008, Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo, en en Suárez Navaz, L. e Castillo, R. (eds.) *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, pp. 68-111.

CASTLES, S., Miller, M., 1993, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. London: Macmillan.

CASTLES, S., 2005, *Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios: dos trabalhadores convidados às migrações globais*. Fim de Século: Lisboa.

CASTRO, C., 2005, *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

CATARINO, C. e Oso, L., 2000, “La inmigración femenina em Madrid e Lisboa: hacia una etnización del servicio doméstico y de las empresas de limpieza”, *Papers*, 60:183-207.

CHAMBERLAIN, M., 2003, “Rethinking Caribbean families: extending the links”, *Community, Work & Family*, 6 (1): 63-76.

CHARLOT, B., 2005, *Du Rapport au Savoir : éléments pour une théorie*. Paris: Anthropos.

CHARLOT, B., 1992, *Rapport au savoir e rapport à l'école dans les collèges de banlieu, Sociétés Contemporaines*, 11-12: 119-147.

CIDRA, R. 2008. Produzindo a música de Cabo Verde na Diáspora: redes transnacionais, world music e múltiplas formações crioulas. In Góis, P.(org) *Comunidade (s) cabo-verdiana (s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*. Lisboa, ACIDI, pp.105-125.

COLLIER, J.; ROSALDO, M. and YANAGISAKO, S., 1992, Is theres a familiy? New anthropological views. In THORNE, B. and YALOM, M. (ed.) *Rethinking the family – some feminist questions*. Boston: Northeasten University Press, pp. 31-48.

CONSTABLE, N., 1999, At Home but not at Home: Filipina Narratives of Ambivalent Returns, *Cultural Anthropology*, 14 (2): 203 – 228.

CLIFFORD, J. e Marcus, G., 1986, *Writing Culture – The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley: University of Califórnia Press.

CLIFFORD, J., 1997, *Routes, travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge- Massachusetts-London-Harvard University Press.

CLIFFORD, J. 1998. Sobre a autoridade etnográfica. In Gonçalves, J. e Reginaldo, J. (Org.), *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp.17-62.

CLIFFORD, J., 1994, “Diaspora”, *Cultural Anthropology*, 9 (3):302-338.

CORREIA E SILVA, A. L., 2001, “A sociedade Agrária: Gentes das águas: senhores, escravos e forros”. In, SANTOS, Maria Emília (Coord.). *Historia Geral de Cabo Verde*. Vol.2. 2ª Edição. Lisboa: ICCP, Praia: INAC, 2001.

COSTA, S, 2011, “Mulheres e Participação Política no Cabo Verde Democrático”. In Silva, C. e Fortes, C. (orgs) *As mulheres em Cabo Verde: experiências e perspectivas*. Praia: Edições Uni-CV, pp.77-108.

COUTINHO, A., 2011, “Mulheres na «Sombra»”: As Cabo-verdianas e a luta de Libertação Nacional”, In Silva, C. e Fortes, C. (orgs) *As mulheres em Cabo Verde: experiências e perspectivas*. Praia: Edições Uni-CV, pp.39-48.

CUNHA, M. I., 2002, *Entre o Bairro e a Prisão: tráfico e trajetos*. Lisboa: Fim de Século.

DAMATTA, R., 1978, “O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues”, In Nunes, E. de O. (Org.) *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 23-35.

DIAS, J. B., 2000a, *Entre Partidas e Regressos: tecendo relações familiares em Cabo Verde*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.

DIAS, J. B., 2000b, A volta do filho próspero: emigrantes cabo-verdianos retornados e seus familiares”. In Teixeira, C. (org), *Em busca da Experiência Mundana e seus Significados: Georg Simmel, Alfred Schutz e a Antropologia*. Rio janeiro: Relume Dumará, pp. 65-95.

DIAS, J. B., 2004, *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília.

DION, K. L., 2001, “Gender and Cultural Adaptation in Immigrant Families”, *Gender and Society*, 57:511-521.

DROTBOHM, H, 2009, “Horizons of long-distance intimacies. Reciprocity, contribution and disjuncture in Cape Verde”, *History of the Family* 14: 132-149.

ELLERY, D. M., 2009, *Identidades em Trânsito: África ‘na Pasajen’: Identidades e Nacionalidades Guineenses e Cabo-verdianos*. Campinas: Arte Escrita.

ÉVORA, I., 2002, *(Des) atando nós, (re)fazendo laços: aspetos psicossociais da migração feminina cabo-verdiana na Itália*, Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade São Paulo.

ÉVORA, I., 2007, “Minha terra Minha Gente: atribuições sociais da emigrante em Cabo Verde” In Grassi, M. e Évora, I. (orgs), *Género e Migrações Cabo-verdianas*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, pp. 63-98..

ÉVORA, I., 2010, “Discursos sobre a Diáspora cabo-verdiana. O olhar de quem ficou”. Revista Direito e Cidadania (Ed. Especial – Política Social e Cidadania), 30, pp.235-256.

ÉVORA, R., 2011, “Um País de Mulheres Governado por Homens: Democracia e Processo Decisório em Cabo Verde” In Silva, C. e Fortes, C. (orgs) *As mulheres em Cabo Verde: experiências e perspectivas*. Praia: Edições Uni-CV, pp.67-76.

FABIAN, J., 1983, *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

FENTON, S., 2005, *Etnicidade*. Lisboa: Instituto Piaget.

FERREIRA, V. S., 2007, *Marcas que Demarcam. Tatuagem, body piercing e culturas juvenis*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

FIKES, K., 1998, Domesticity in Black and White: Assessing Badia Cape Verdean Challenges to Portuguese ideals of Black Womanhood. *Transforming Anthropology*, 7 (2), pp-5-19.

FIKES, K., 2000, *Santiaguense Cape Verdean Women in Portugal: Labor Rights, Citizenship and Diasporic Transformation*, Phd thesis, Los Angeles, University of California.

FIKES, K., 2009, *Managing African Portugal: The Citizen-Migrant Distinction*. Durham, NC: Duke University Press.

FINAN, T. J., Henderson, H. K., 1988, The Logic of Cape Verdean Female-Headed Households: Social Response To Economic Scarcity, *Urban Anthropology*, 17(1): 87-103.

FONSECA, C., 2004, *Família, Fofoca e Honra: Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.

FORTES, C., 2005, *Nu Bem Djobi Nós Inxada – viemos procurar a nossa enxada: Estudantes Cabo-verdianos em Lisboa, (re) construções identitárias*. Dissertação de

Licenciatura em Antropologia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

FORTES, C., 2010, "Na Kab Verd Família é Bnite só na Fotografia: Tecendo relações familiares e de género, inventando novos modelos de famílias, *Atas da Jornada sobre Delinquência Juvenil e a Problemática de Género e Família*, Santiago: Universidade de Cabo Verde.

FORTES, C., 2011, "As cabo-verdianas estudantes quando vêm para Portugal tornam-se todas Europeias": Cabo-verdianas em Lisboa, narrativas e práticas nas relações de género e interetnicidade. In Silva, C. e Fortes, C. (orgs) *As mulheres em Cabo Verde: experiências e perspectivas*. Praia: Edições Uni-CV, pp.255-276.

FORTES, C., 2013a, "M t'studa p'm k ter vida k nha mãe tem": Género e Educação em Cabo Verde, *Ciências Sociais Unisinos*, 49(1):80-89.

FORTES, C. 2013b, Regressar é regredir: estudantes cabo-verdianas em Lisboa e discursos sobre os projetos de retorno a Cabo Verde. In I. Évora (org), e-book *Faces da Diáspora: estudos sobre a migração cabo-verdiana contemporânea*. Lisboa, CEsA, no prelo.

FORTES, C. 2013c, O corpo negro como tela de inscrição dinâmica nas relações pós-coloniais em Portugal: a afro como (pre)texto. *Caderno Pagu*, 40:229-254.

FRANÇA, L., (org), 1992, *A comunidade Cabo Verdiana em Portugal*: Lisboa, IED.

FREIRE, G. 1996 [1940], *Casa Grande e Senzala: Formação da Sociedade Brasileira sob o regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Editora Record.

FURTADO, C, 1997, *Génese Reprodução da Classe Dirigente em Cabo Verde*, Praia: ICL.

GEERTZ, C., 1978, *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

GEERTZ, C., 1988, *Works and Lives. The anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.

Geertz, C., 1997, *Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.

- GIDDENS, A., 1997 [1991], *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras: Celta.
- GIDDENS, A., 2000, *Dualidade da Estrutura: Agência e Estrutura*. Oeiras: Celta Editora.
- GIUFFRÉ, M., 2007, “Mulheres que ficam e mulheres que migram: dinâmicas duma relação complexa na ilha de Santo Antão (Cabo Verde)”. In Grassi, M. e Évora, I. (orgs) *Género e Migrações Cabo-verdianas*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 193-215.
- GILROY, P, 1991, “It Ain’t Where You’re From, It’s Where You’re At”, *Third Text* 3-16.
- GILROY, P., 1993, *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. London: Verso.
- GÓIS, P., 2006, *Emigração Cabo-verdiana para (e na) Europa e a sua inserção em mercados de trabalho locais: Lisboa, Milão, Roterdão*. Lisboa, ACIME.
- GÓIS, P., 2008, *Comunidade(a) Cabo-verdiana (s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*. Lisboa: ACIDI.
- GOLDAM, M. 2000, Uma Teoria Etnográfica da Democracia: a política do ponto de vista do movimento negro de Iheús, Bahia, Brasil, *Etnográfica*, 4 (2):311-332.
- GOMES, C., 2011, *Mulher e Poder: o caso de Cabo Verde*. Praia: IBNL.
- GRASSI, M., 2003, *Rabidantes, Comércio Espontâneo Transnacional em Cabo Verde*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- GRASSI, M., 2005, *Gender, ethnicity and economic issues in contemporary Cape Verdean migratory movement*, ICS Working Paper, 5.
- GRASSI, M. e ÉVORA, I., 2007, *Género e Migrações Cabo-verdianas*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- GULLESEN, M. H., 1997, *Making Ends Meet: aspects of gender relations in a Cape Verdean community*. PHD thesis, Department of Social Anthropology, University of Bergen.

HANNERZ, U., 1997, Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional, *Mana*, 3 (1): 7-39.

HALL, S., 1990, Cultural identity and diaspora, in Rutherford, J. (ed), *Identity: community, culture, difference*, Lawrence & Wishart, London, pp 222-237.

HARAWAY, D. 1995, Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, 5: 7-41.

HOFFMAN, J., 2007, “O papel da independência, da migração e da World Music na ascensão ao estrelato das mulheres de Cabo Verde”, em Grassi, M e Évora, I. (orgs), *Género e Migrações Cabo-verdianas*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 217-233.

HOLLOWAY, M., 2008, Making Waves: Cape Verdeans, Whaling and the Uses of Photography. In CARLING, J. e BATALHA, L., (org) *Transnational Archipelago: perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 113-130.

HONDAGNEU-SOTELO, P., 1992, Overcoming patriarchal constraints: the reconstruction of gender relations among Mexican immigrant women and men, *Gender and Society*, 6:393-415.

HONDAGNEU – SOTELO, P. e Ávila, E., 1997, “I’m here but I’m there: the reconstruction of gender relations among Mexican immigrant women and men”. *Gender and Society*, 11 (5): 546-571.

HOSKEN, F., 1981, “Female Genital Mutilation and Human Rights”, *Feminist Issues*, 1 (3).

JULIANO, D., 2000, “Mujeres estructuralmente viajeras. Estereotipos y estrategias”. Madrid, *Papers*, 60:381-389.

KANDIYOTI, D., 1988, “Bargainig with Patriarchy”, *Gender and Society*, 3:274-290.

KELSKY, K., 1999, “Gender, Modernity, and Eroticized Internationalism in Japan”. *Cultural Anthropology*, 14, (2):229 – 255.

KING, R. e ZONTINI, E., 2000, “The role of gender in the South European immigration model”, *Papers*, 60: 35-52.

KOFMAN, E., 2000, *Gender and International Migration in Europe*. London: Routledge.

LESSARD-HÉBERT, M., GOYETTE, G., BOUTIN, G., 2005 [1990] *Investigação Qualitativa: fundamentos e práticas*. Lisboa: Instituto Piaget.

LEVI-STRAUSS, C., 1962, “A crise moderna da Antropologia”, *Revista de Antropologia*, 10.

LINDSAY, B. (eds), 1983, *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex and Class*. Nueva York: Praeger.

LIPOVETSKY G., 1997, *A Terceira Mulher. Permanência e Revolução no Feminino*. Lisboa: Instituto Piaget.

LOBO, A. de S., 2007, *Tão Longe e Tão Perto. Emigração e organização familiar: Boa Vista – Cabo Verde*. In Grassi, M. e Évora, I (org) *Género e Migrações Cabo-Verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp.169-191.

LOBO, A. de S., 2008, And When the Women Leave? Female Emigration from Boa Vista. In CARLING, J. e BATALHA, L., (org) *Transnational Archipelago: perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 131-144.

LOBO, A. de S., 2008, “A different kind of family. The Domestic Environment in Boa Vista Island, Cape Verde”, *Vibrant*, 5 (2): 147-176.

LOBO, A. de S., 2010, Um filho para duas mães? Notas sobre a maternidade em Cabo Verde, *Revista de Antropologia*, 53 (1): 117-145.

LOBO, A. de S., 2012, *Tão Longe e Tão Perto: famílias e “movimentos” na ilha de Boa Vista de Cabo Verde*. Praia: Edições Uni-CV.

LOPES FILHO, J., 1996, *Ilha de São Nicolau. Formação da Sociedade e Mudança Cultural. II Volume*, Cabo Verde: Secretaria-Geral do Ministério da Educação.

LOURENÇO, E., 1999, *A Nau de Ícaro, seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa, Gradiva: 1999.

LOURENÇO, E., 2005, *A Morte De Colombo - Metamorfose E Fim do Ocidente Como Mito*. Lisboa: Gradiva.

- MACEDO, H., 1991, *Partes de África*. Lisboa: Editorial Presença.
- MACHADO, F. L. e Abranches, M., 2005, Caminhos Limitados de Integração Social: Trajetórias socioprofissionais de cabo-verdianos e hindus em Portugal, *Sociologia problemas e práticas*, 48: 67-89.
- MALHEIROS, J. M., 2001, Arquipélagos migratórios: transnacionalidade e inovação. Tese de Doutoramento em geografia Humana, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- MALINOWSKI, B., 1937, Coral Gardens and their Magic: a study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the trobriand islands. Londres, George Allen & Unwin.
- MALINOWSKI, B., 1997, “Os Argonautas do Pacífico Ocidental: Introdução, objeto, método e alcance desta investigação”, *Ethnologia*, 6-8: 17-38.
- MALINOWSKI, B., 1997, *Um diário no sentido estrito do termo*, Rio de Janeiro, Record.
- MARQUES, M. et al, 2001, “Ariadne’s thread: Cape Verdean woman in transnational webs”, *Global networks*, 1, (3): 283-306.
- MARINO, G., 1991, *Cultura Cabo-verdiana. Ensaios*. Lisboa: Vega.
- MARTINS, F. 2013, Entre Projeto e Convivência. Ser Jovem nas Periferias Pobres do Mindelo, Cabo Verde, Tese de Doutoramento em Antropologia, Lisboa: ISCTE.
- MARTINS, F., FORTES, C., 2011, “Para além da crise. Jovens, mulheres e relações familiares em Cabo Verde”, *(con)textos. revista d’antropologia i investigació social*, 5:13-29.
- MARCUS, G., 1995, “Ethnography in/of the world system: the emergence of multissited ethnography”, *The Annual review of anthropology*, 24: 95-117.
- MARCUS, G. e Cushman, D., 1982, Ethnographies as texts, *Annual Review of Anthropology*, 2: 25-69.
- MASSART, G., 2002, *Communication et postmodernité: Approche ethnographique de la pragmatique des identités en Afrique Lusophone (Iles du Cap-*

Vert et Mozambique). Tese de Doutoramento em Antropologia, Lyon, Ecole normale supérieure lettres et sciences humaines.

MASSART, G., 2005, "Masculinités Pour Tous? Genre, Pouvoir et Gouvernamentalité au Cap-vert, le foyer dans la spirale de l'ouverture et du changement à Praia", *Lusotopie* 12 (1-2): 252-262.

MATA, I., 2006, "Estranhos em permanência: a negociação da identidade portuguesa na pós-colonialidade", In Sanches, M. R. (org), *Portugal não é um país pequeno, contar o "império" na pós-colonialidade*. Lisboa, Cotovia, pp. 285-315.

MEAD, M., 2011 [1988], *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspetiva.

MENESES, M. P., 2003, Agentes do Conhecimento? A Consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique, in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente, 'Um Discurso sobre as Ciências' revisitado*. Porto: Afrontamento, pp. 683-715.

MENDOZA, B., 2010, "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en Espinosa Miñoso, Y. *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, En la frontera, Buenos Aires.

MESQUITELA LIMA, 1997, *Memória de Trabalho de Campo*, in Maria Cardeira da Silva (org.), *Trabalho de Campo – Ethnologia*, (6-8): 73-85.

MIGNOLO, W., 2003, Os esplendores e as misérias da 'ciência': Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistémica, Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente, 'Um Discurso sobre as Ciências' revisitado*. Porto: Afrontamento, pp. 631-671.

MILLER, D., 2007, "What is a Relationship? Is Kinship Negotiated Experience?", *Ethnos*, 72 (4): 535-554.

MILLS, M. B., 1997, "Contesting the margins of modernity: women, migration, and consumption in Thailand", *American Ethnologist*, 24 (1): 37-61.

MIRANDA, J., 2009, *Mulheres Imigrantes em Portugal: memórias, dificuldades de integração e projetos de vida*. Lisboa, ACIDI.

MOORE, Henrietta. Understanding sex and gender. In INGOLD, Tim (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge, 1997. (tradução em português feita pelo Prof. Júlio Assis Simões – USP, exclusivamente para uso didático)

MONTEIRO, E., 2009, *Mulheres, Democracia e Desafios PósColoniais: Uma Análise da Participação Política das Mulheres em Cabo Verde*. Praia: Edições da UniCV.

MOHANTY, C., 2008, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en Suárez Navaz, L. e Castillo, R. (eds.) *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Cátedra, pp. 117-163.

MOORE, H., 1991, *Antropología Y Feminismo*. Madrid, Ediciones Cátedra.

MORA-OSEJO, L. E, FALS BORDA, O., 2003, A superação do eurocentrismo. Enriquecimento do saber sistémico e endógeno sobre o nosso contexto tropical. In Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente, ‘Um Discurso sobre as Ciências’ revisitado*. Porto: Afrontamento, pp. -673-682.

MOROKVASIC, M., 1984, Birds of Passage are also women. *International Migration Review*, 18 (4): 886-907.

MUDIMBE, V., 1988, *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

MUDIMBE, V., 1994, *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Mora-osejo e Fals Borda (2003)

NACIMENTO, A., 2003, *O Sul da Diáspora: Cabo-verdianos em Plantações de S. Tomé e Príncipe e Moçambique*. Praia, Edição de Presidência da República de Cabo Verde.

NASCIMENTO, A., 2007, Nem homens, nem mulheres, só contratados: apontamentos sobre relações de género entre cabo-verdianos nas roças de São Tomé e Príncipe. Em Grassi, M. Grassi e Évora, I. (eds) *Género e Migrações Cabo-Verdianas* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp. 147–167.

NASCIMENTO, A., 2008, Cape Verdeans in São Tomé and Príncipe. In CARLING, J. e BATALHA, L., (org) *Transnational Archipelago: perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 55-60.

NASCIMENTO, P. F. G. do, 1999, "Ser Homem ou Nada": Diversidade de experiências e estratégias de atualização do modelo hegemônico da masculinidade em Camaragibe/PE. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

ORTNER, S., 1974, "Is Female to Male as Nature is to Culture?" In Rosaldo, M. Z. and Lamphere, L. (orgs.), *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

ORTNER, S. B., 1996, *Making gender: the politics and erotics of culture*. Boston: Beacon Press.

PEIRANO, M., 1991, Os Antropólogos e as suas Linhagens, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 6 (16): 43-50.

PEIRANO, M., 1995, *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro, Editora Reclume-Dumará.

PEIRANO, M., 1998, When Anthropology is at Home. The different contexts of a single discipline, *Annual Review of Anthropology*, 27:105-128.

PEDRAZA, S., 1991, Women and Migration: the Social consequences of Gender, *Annual Review Sociology*, 17: 303 – 325.

PEIXOTO, J. et al., 2006, Mulheres Migrantes: percursos laborais e modos de inserção socioeconómicas das imigrantes em Portugal, ISEG, Lisboa.

PEREIRA, A. M., 2010, *Subsídios para a História da Educação e Cabo Verde: organização e funcionamento do setor dos primórdios à primeira república portuguesa*. Praia: Instituto do Arquivo Histórico Nacional.

PEREIRA, M. do M., 2012, *Fazendo Gênero no Recreio: a negociação do gênero em espaço escolar*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.

PESSAR, P, 1999, Engendering Migration Studies: the case of new immigrants in the United States, *American Behavioral Scientists*, 42 (4): 577-560

PESSAR, P. e MAHLER, S., 2006, "Gender Matters: Ethnographers Bring Gender from the Periphery toward the Core of Migration Studies", *International Migration Review*, 40: 27-81.

PIRES, R. P., 2003, *Migrações e Integração*. Lisboa: Celta Editora.

PORTES, A., 1999. Migrações Internacionais, origens, tipos e modos de incorporação, Oeiras: Celta Editora.

PORTES, A., 2005, Estudos sobre as migrações contemporâneas, transnacionalismo, empreendedorismo e a segunda geração, Lisboa, Fim do Século.

PRIES, L., (ed), 1999, *Migration Transnational Social Spaces*. Ashgate: Aldershot.

PRIES, L., (ed.), 2001, *New Transnational Social Spaces: International migration and transnational companies in the early twenty-first century*. Routledge: London.

QUIVY, R. e CHAMPENHOUDT, L., 1998 [1995] *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva.

RIBAS-MATEOS, N., 2002, Women of the South in Southern European Cities: a Globalized Domesticity. In Fonseca, L.; Malheiros, J; Ribas-Mateos, N. ;White, P. & Esteves, A. (Eds.) *Immigration and place in Mediterranean metropolises*, Lisboa: Fundação Luso-Americana.

RODRIGUES, I. F., 2003, "Islands Of Sexuality: theories and histories of creolization in Cape Verde", *International Journal of African Historical Studies*, 36,(1):83-103.

RODRIGUES, I. F., 2005, "'Our ancestors came from many bloods'. Gendered narrations of a hybrid nation", *Lusotopie*, 12(1-2):217-232.

RODRIGUES, I. F., 2007, "As mães e os seus filhos dentro da plasticidade parental: reconsiderando o patriarcado na teoria e na prática". In Grassi, M. e Évora, I (org) *Género e Migrações Cabo-Verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp.123-146.

ROSABAL, M., 2011, "As Faces (In)visíveis da Violência de Género", In Silva, C. e Fortes, C. (orgs) *As mulheres em Cabo Verde: experiências e perspectivas*. Praia: Edições Uni-CV, pp.141-166.

ROSALDO, M., 1974, "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview". In Rosaldo, M. Z. and Lamphere, L. (orgs.) *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

ROSALDO, M., 1995, O uso e abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e entendimento intercultural. *Horizontes antropológicos*, 1:11-36.

SAFRAN, W., 1991, "Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora* 1 (1): 83-99.

SAID, E., 1996, *Orientalismo : o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

SAINT-MAURICE, A. de, 1997, *Identidades Reconstruídas Cabo-verdianos em Portugal*. Oeiras: Celta Editora.

SAYAD, A., 1998, *A imigração*. São Paulo: Edusp.

SAYAD, A., 2000, "O Retorno elemento constitutivo da condição do imigrante" , *Travessia, Revista do migrante*, 18.

SANTOS, C. A., 2007, *Imagens de Mulheres Imigrantes na Imprensa Portuguesa, Análise do ano 2003*. Lisboa, ACIDI.

SARTI, C., 1996, *A Família como Espelho: Um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas: Editores Associados.

SCHILLER, N., BASCH, L., SZANTON BLANC, C., 1995, From immigrant to ências transmigrant: theorizing transnational migration, *Anthropological Quarterly*, 68, (1): 48-63.

SEGALEN, M, 1999, *Sociologia da Família*: Lisboa, Terramar.

SEGATO, R. L., 1998, Os percursos do gênero na antropologia e para além dela, *Série Antropológica*, 236.

SEMEDO, A. F. C., 2009, *Religião e Cultura: A influência da Igreja Católica na Reprodução da Dominação Masculina*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

SERTÓRIO, E. e PEREIRA, F., 2004, *Mulheres Imigrantes*. Lisboa: Ela por Ela.

SCHEFF, Thomas J., 1994, "Emotions and Identity: A theory of Ethnic Nationalism" in Calhoun, C. (edit), *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, Mass: Blackwell Publishers, pp. 277-303.

SHILLING, C., 1993, *The Body and Social Theory*. London: Sage Publications.

SILVA, K. C. da, 2006, O poder do campo e o seu campo de poder. In BONETT, A. e FLEISCHER, S., *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*. Florianópolis: Editora Mulheres, pp. 231-255.

SILVA, C., e FORTES, C. (orgs), 2011, *As mulheres em Cabo Verde: experiências e perspectivas*. Praia: Edições Uni-CV.

SILVA, C., 2009, Trajetória de Mulheres Vitimas de Violência Conjugal: análise a partir da percepção das mulheres que vivenciaram o drama. Dissertação de Mestrado, Universidade de Cabo Verde.

SILVANO, F., 2002, “José e Jacinta nem sempre vivem nos mesmos lugares: reflexões em torno de uma experiência de etnografia multi-situada”, *Ethnologia*, 11-12: 53-79.

SPIVAK, G. 1988. Can the Subaltern Speak?. In N. Cary; L. Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago. University of Illinois Press, p.271-313.

STRATHERN, M., 1995, Necessidade de Pais, necessidade de mães. Revista Estudos Feministas, 3 (2): 303-330.

STRATHERN, M., 1998, Novas Formas Económicas: um relato das terras altas da papua-nova guiné. *Mana*, 4 (1): 109-139.

STRATHERN, M., 2006 [1988], *O Género da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora UNICAMP.

SOS Racismo, 2005, *Imigração e Etnicidade: Vivências e Trajetórias de Mulheres em Portugal*. Lisboa: SOS Racismo.

TÖTÖLYAN, K., 1991, “The Nation-State its Other: In Lieu of a Preface”. *Diaspora* 1 (1): 3-7.

TÖTÖLYAN, K., 1996, “Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment”, *Diaspora* 5 (1):3-36.

THIESSE, A., 2000, *A criação das Identidades Nacionais*. Lisboa: Temas e Debates.

TRAJANO FILHO, W., 2005, *A Sociabilidade de Diáspora: O Retorno*, *Série Antropológica*, 380.

TROVÃO, S., 2010, *De muitas e variadas partes ao Portugal do Século XXI: dinâmicas de género, intergeracionais e familiares em contexto migratório*. Lisboa: Edições Colibri.

TROVÃO, S. e RAMALHO, S., 2010, *Repertórios femininos em construção num contexto migratório pós-colonial. Dinâmicas familiares, de género e geração* (vol. I), Coleção Estudos e Documentos do Observatório da Imigração, nº 42, Observatório da Imigração/ACIDI, 166 pags.

TURNER, V., 1974, *O Processo Ritual*, Petropolis: Editora Vozes.

VALE DE ALMEIDA, M., 2004, "O manifesto do corpo", *Manifesto*, 5:18-35.

VALE DE ALMEIDA, M. 2000 [1995], *Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa, Fim do Século.

VALE DE ALMEIDA, M., 2006, Comentários, In, Sanches, M. R. (org.). *Portugal não é um país pequeno, Contar o 'Império' na pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia, pp. 359-367.

VARELA, O., 2009, O repto da 'diversidade de conhecimento' em Cabo Verde: do colinial/moderno ao moderno/pós-colonial», *e-cadernos CES*, CES; FEUC.

VARELA, O, 2011, *Mestiçagem Jurídica? O Estado e a Participação Local na Justiça em Cabo Verde: uma análise pós-colonial*. Tese de Doutoramento, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra.

VELHO, G., 1978, "Observando o familiar". In Nunes, E. de O (Org.) *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 36-46.

VIEIRA, M., 2011, "Violência Sexual: Uma Perspetiva Antropológica", In Silva, C. e Fortes, C. (orgs) *As mulheres em Cabo Verde: experiências e perspetivas*. Praia: Edições Uni-CV, pp.167-188.

VIVEIROS DE CASTRO, E., 2002, O Nativo Relativo. *Mana*, 8 (1):113-138.

WAGNER, R., 2010 [1981], A invenção da Cultura. São Paulo: Cosac Naify.

WALL, K., Nunes, C., Raquel Matias, A., 2005, Inmigrant Women in Portugal: migration trajectories, main problems and policies, ICS Working, 7.

ZLOTNIK, H., 1993, Women as Migrants and Workeres in Developing Countries, *International Journal of Contemporary Sociology*, 30 (1): 39- 62.